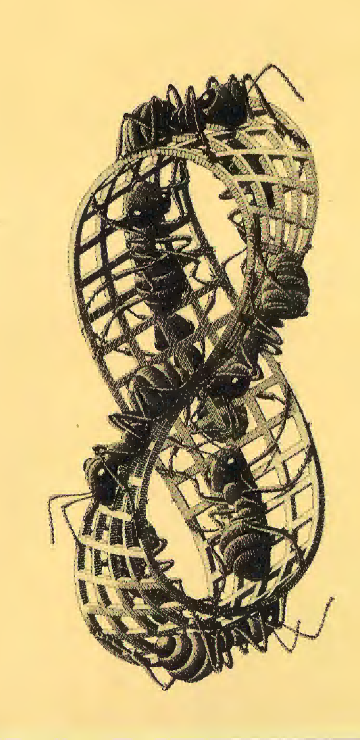
LACAN

EL SEMINARIO

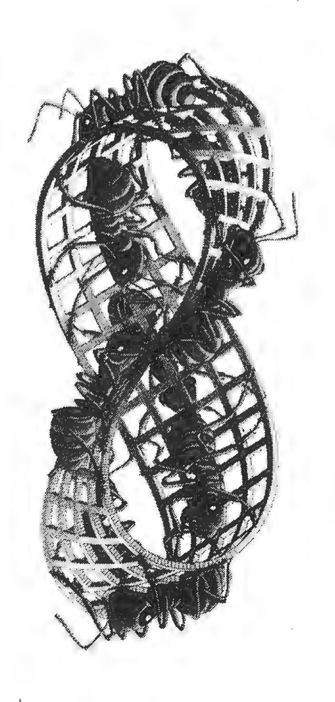
La Angustia

10



Paidós

EL SEMINARIO DE JACQUES LACAN



EDITOR ASOCIADO
JUAN GRANICA

TRADUCCIÓN DE
ENRIC BERENGUER

ÚNICA EDICIÓN
AUTORIZADA

Diseño de la Colección
Carlos Rolando - The Design Workshop

EL SEMINARIO DE JACQUES LACAN

LIBRO 10

LA ANGUSTIA

1962-1963

TEXTO ESTABLECIDO POR
JACQUES-ALAIN MILLER

EDITORIAL PAIDÓS
BUENOS AIRES - BARCELONA
MÉXICO

Título del original
Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre X
L'Angoisse

Traducción de Enric Berenguer

Corrección de Gabriela Ubaldini

Motivo de cubierta M. C. Esther, *Moebius Strip II*

150.195 LAC
Lacan, Jacques
El seminario de Jacques Lacan : libro 10 : la angustia.- 1ª ed. 3ª reimp.- Buenos Aires : Paidós, 2007.
368 p. ; 22x16 cm.- (El seminario de Jacques Lacan)
Traducción de: Enric Berenguer

ISBN 978-950-12-3978-2

1. Psicoanálisis I. Enric Berenguer, trad. II. Título

1ª edición castellana, 2006
3ª reimpresión, 2007

Defensa 599, Buenos Aires
e-mail: difusion@areapaidos.com.ar
www.paidosargentina.com.ar

Queda hecho el depósito que previene la Ley 11.723
Impreso en la Argentina - Printed in Argentina

Impreso en Gráfica MPS,
Santiago del Estero 338, Lanús, en septiembre de 2007
Tirada: 3000 ejemplares

ISBN: 978-950-12-3978-2

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN A LA ESTRUCTURA DE LA ANGUSTIA

I

LA ANGUSTIA EN LA RED DE LOS SIGNIFICANTES

El deseo del Otro
Hacia una orografía de la angustia
Seriedad, preocupación, espera
Inhibición, impedimento, embarazo
Inhibición, emoción, turbación

Voy a hablarles este año de la angustia.

Alguien que no está en absoluto alejado de mí en nuestro círculo me dejó percibir sin embargo el otro día alguna sorpresa por el hecho de que yo eligiera este tema, que no le parecía que diera para tanto. Debo decir que no me costará probarle lo contrario. En la masa de lo que se nos plantea sobre este tema a modo de preguntas, me será preciso elegir, y con severidad. Por eso trataré desde hoy de poner a ustedes manos a la obra.

Pero ya esta sorpresa me pareció conservar la huella de no sé qué ingenuidad nunca extinguida, consistente en creer que cada año escojo así como así un tema que a mí me parecería interesante para seguir el juego de algún camelo. No. La angustia es muy precisamente el punto de encuentro donde les espera todo lo relacionado con mi discurso anterior. Verán ustedes cómo ahora podrán articularse entre sí cierto número de términos que antes habrían podido no parecerles suficientemente conjugados. Verán ustedes, así lo creo, cómo, al anudarse más estrechamente en el terreno de la angustia, cada uno de ellos ocupará mejor su lugar.

Diré, aún mejor, porque pudo hacérseme manifiesto en lo que se dijo en ocasión de la reciente reunión llamada provincial de nuestra Sociedad, que algo había ocupado efectivamente su lugar en la mente de ustedes en lo referente a aquella estructura tan esencial llamada el fantasma. Verán ustedes que la estructura de la angustia no está lejos de ella, por la razón de que es ciertamente la misma.

1

Les puse en esta pizarra algunos pequeños significantes-puntos de referencia, como ayuda-memoria. No es grande, una pizarra, y quizás no estén todos los que yo hubiera querido, pero también conviene no abusar de los esquematismos.

Forman dos grupos. A la izquierda, éste, que completaré.

Que me veut-Il ?

Souci

Sérieux

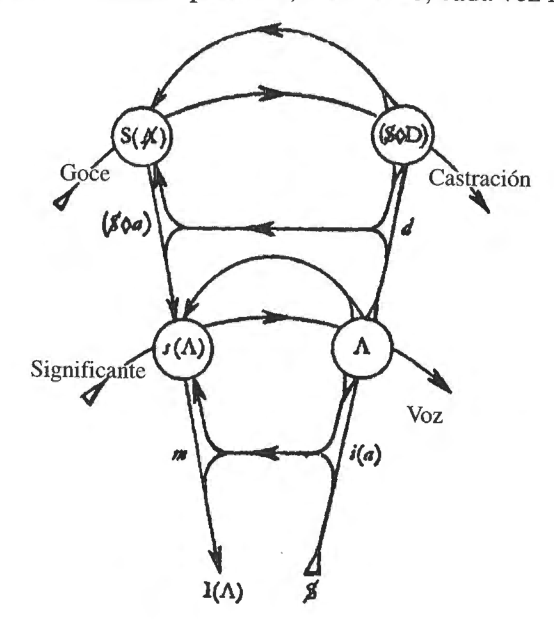
Inhibition

Symptôme

Attente

angoisse

A la derecha, este grafo, a propósito del cual me excuso por importunarlos desde hace tanto tiempo, pero que con todo es necesario, ya que su valor como referencia les parecerá, así lo creo, cada vez más eficaz.



Además, su forma, quizás nunca la hayan visto como la de una pera de angustia. Quizás no sea por azar que debamos evocarla aquí.

Por otra parte, mientras que la pequeña superficie topológica a la que di el año pasado un papel tan importante, la del *cross-cap*, pudo sugerirles a algunos de ustedes ciertas formas de repliegue de los haces embriológicos, así como de las capas del córtex, nadie, a pesar de la disposición a la vez bilateral y anudada de intercomunicaciones orientadas propia del grafo, ha mencionado a este respecto el plexo solar. No pretendo, por supuesto, librarles aquí sus secretos, aun cuando esta curiosa pequeña analogía no sea quizás tan externa como se cree, y merecía ser recordada al comienzo de un discurso sobre la angustia.

Como lo confirma hasta cierto punto la reflexión con la que he introducido mi discurso, la de uno de mis allegados en nuestra sociedad, la angustia no parece ser aquello que los asfixia, quiero decir como psicoanalistas. Y sin embargo, decir que debería no sería excesivo. Está, en efecto, en la lógica de las cosas, es decir, de la relación que tienen ustedes con su paciente. Sentir la angustia que el sujeto puede soportar los pone en todo momento a prueba. Hay que suponer pues que, al menos para aquellos de entre ustedes que están formados en la técnica, la cosa ha acabado siendo regulada por ustedes mismos, de una forma que no se percibe, hay que decirlo. Pero el analista que entra en su práctica, no está excluido de sentir, gracias a Dios, aunque presente muy buenas disposiciones para ser un psicoanalista, en sus primeras relaciones con el enfermo en el diván alguna angustia.

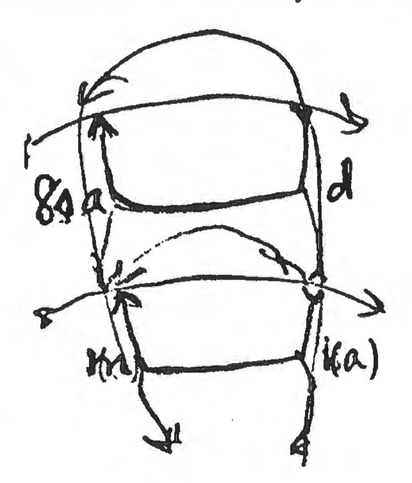
Quedaría por tratar en este sentido el problema de la comunicación de la angustia. Esta angustia que ustedes saben, al parecer, regular tan bien en ustedes, ¿es la misma que la del paciente? ¿Por qué no? Dejo abierta la pregunta de momento, quizás no por mucho tiempo. Vale la pena plantearla de entrada, aunque será preciso recurrir a nuestras articulaciones esenciales para darle una respuesta válida, y por lo tanto esperar hasta haber seguido por un tiempo los primeros rodeos que voy a proponerles.

Éstos no están completamente fuera de toda previsión para quienes son mis oyentes. En efecto, si ustedes lo recuerdan, en ocasión de otra serie de Jornadas llamadas provinciales, que estuvieron lejos de haberme dado tanta satisfacción, creí necesario, a modo de paréntesis en mi discurso del año pasado, proyectar por adelantado una fórmula indicándoles la relación esencial de la angustia con el deseo del Otro.

Para quienes no estaban allí, recordaré la fábula, el apólogo, la imagen divertida que erigí ante ustedes por un instante. Revistiendo yo mismo ante ustedes la máscara animal con que se cubre el brujo de la gruta llamada de los Tres Hermanos, me imaginé frente a otro animal, éste de verdad, que supuse gigante en aquella ocasión, una mantis religiosa. Como yo mismo no sabía qué máscara llevaba, pueden imaginarse fácilmente que tenía alguna razón para no estar tranquilo ante la posibilidad de que, debido a algún azar, aquella máscara fuese impropia, induciendo en mi partenaire algún error sobre mi identidad. La cosa quedaba acentuada por lo siguiente, que añadí, yo no veía mi propia imagen en el espejo enigmático del globo ocular del insecto.

Esta metáfora conserva hoy todo su valor. Justifica que haya puesto en el centro de los significantes en esta pizarra la pregunta que hace tiempo introduje como la bisagra entre los dos pisos del grafo, en la medida en que éstos estructuran aquella relación del sujeto con el significante que, según creo, debe ser la clave de lo que introduce sobre la subjetividad la doctrina freudiana, *Che vuoi?*, *¿Qué quieres?* Fuercen un poco más el mecanismo, hagan entrar más la llave y tienen ustedes *¿Qué me quiere?*, con la ambigüedad que el francés permite respecto al *me*, entre el complemento indirecto o directo. No es sólo ¿Qué pide, él, a mí?, sino también una interrogación suspendida que concierne directamente al yo, no *¿Cómo me quiere*?, sino *¿Qué quiere en lo concerniente a este lugar del yo*?

La pregunta se mantiene en suspenso entre los dos pisos, y precisamente entre las dos vías de retorno que designan en cada uno el efecto característico. La distancia entre ellas, que es tan esencial construir, y que estará en el principio de todo aquello en lo que vamos a adentrarnos, hace al mismo tiempo homólogas y distintas la relación con el deseo y la identificación narcisista.



En el juego de la dialéctica que anuda tan estrechamente estas dos etapas es donde veremos introducirse la función de la angustia. No es que sea en sí misma su resorte, es lo que nos permite orientarnos en función de los momentos de su aparición. Así pues, la cuestión que he planteado, acerca de su relación de analistas con la angustia, deja en suspenso esta otra — ¿a quién ponen ustedes a salvo? Al otro, sin duda, pero también a ustedes mismos. Estos dos *poner a salvo*, no porque se recubran debemos dejar que queden confundidos. Ésta es incluso una de las metas que se les propondrán al final del discurso de este año.

De momento, me conformo con introducir una indicación de método sobre las enseñanzas que deberemos extraer de nuestra investigación sobre la angustia. Ver en qué puntos privilegiados emerge nos permitirá modelar una verdadera orografía de la angustia, lo cual nos conducirá directamente a un punto destacado que no es sino el de las relaciones término a término, que constituye la tentativa estructural, más que condensada, que he querido que sea para ustedes, mediante este grafo, la guía de nuestro discurso.

Si ustedes saben, pues, arreglárselas con la angustia, tratar de ver cómo ya nos permitirá avanzar. Y, por otra parte, yo mismo no puedo presentarla sin ordenarla de algún modo. Quizás esto sea un escollo. No debo arreglarla demasiado deprisa. Esto tampoco significa, en modo alguno, que mediante algún juego psicodramático mi objetivo deba ser arrojarlos a la angustia — con el juego de palabras que ya hice sobre el *je* del *jeter*.[1]

Todos saben que la proyección del yo (*je*) en una introducción a la angustia es desde hace algún tiempo la ambición de una filosofía llamada existencialista. No faltan las referencias, desde Kierkegaard hasta Gabriel Marcel, Chestov Berdiaev y algunos otros. No todos ocupan el mismo lugar ni son igualmente utilizables. Pero sí quiero decir al comienzo de este discurso que esta filosofía — en la medida en que, empezando por su patrón, nombrado en primer lugar, hasta aquellos cuyos nombres he expuesto después, acusa indiscutiblemente cierta degradación —, me parece verla marcada por alguna prisa y por cierto desasosiego, diría yo, respecto a la referencia a la que se encomienda en la misma época el movimiento del pensamiento, o sea la referencia a la historia. Es debido a un desasosiego, en el sentido etimológico del término, respecto a dicha referencia, como nace y se precipita la reflexión existencialista.

1. *Jeter* = arrojar, *je* = yo. [N. del T.]

El caballo del pensamiento, diría yo tomando prestado a Juanito el objeto de su fobia, que por un tiempo se imagina ser el que arrastra el carro de la historia, de pronto se encabrita, se vuelve loco, se cae y se entrega al gran *Krawallmachen* en el que Juanito encuentra una de las imágenes de su querido temor. Es lo que yo llamo un movimiento de prisa, en el mal sentido del término, el del desasosiego. Y por esta razón, ciertamente, está lejos de ser lo que más nos interesa en el linaje de pensamiento que hemos señalado hace un instante — como todo el mundo, por otra parte — con el término existencialismo.

Por otra parte, puede advertirse que el último en llegar — y quizás no sea de los menos grandes —, el Sr. Sartre, se dedica expresamente a poner de nuevo a este caballo no sólo sobre sus patas, sino en las parihuelas de la historia. Precisamente en función de esto el Sr. Sartre se ocupó mucho de la función de la seriedad, se hizo muchas preguntas sobre ella.

Hay también alguien a quien no he introducido en la serie y de quien diría, ya que me limito a abordar el fondo de un cuadro tocándolo de entrada, que en referencia a él los filósofos que nos observan, en el punto al que estamos llegando, pueden decirse — ¿están los analistas a la altura de lo que nosotros hacemos con la angustia? Está Heidegger. Con mi calambur sobre la palabra *jeter*, de quien más cerca me encontraba era de él y de su desamparo original.

El ser para la muerte, para llamarlo por su nombre, que es la vía de acceso por la que Heidegger, en su discurso avezado, nos conduce a su interrogación enigmática sobre el ser del ente, no pasa verdaderamente por la angustia. La referencia vivida de la interrogación heideggeriana, él la nombró, ella es fundamental, es de todos, es del *on*, de la omnitud de la cotidianeidad humana, es *la preocupación*. Por supuesto, a este título, no podría, como la preocupación misma, sernos ajena.

Ya que he llamado aquí a dos testigos, Sartre y Heidegger, no me privaré de llamar a un tercero, pues no lo creo indigno de representar a quienes aquí se encuentran, para observar también lo que él va a decir, y soy yo mismo.

Me autorizan a ello los testimonios que he obtenido, incluso en las horas más recientes, de lo que llamaré la espera. Pero no sólo está la de ustedes, de la que hablo en este caso. También ocurre que ayer por la noche me llegó un trabajo que le había dicho a uno de ustedes que esperaba tener antes de empezar aquí mi discurso. Le había pedido tener ese texto, incluso que me orientara a propósito de una pregunta que él mismo me había planteado. Aunque todavía no he podido tener conocimiento de él, el hecho de que me lo hayan traído a tiempo ha respondido a mi expectativa, tal como después de todo yo acabo de responder a tiempo aquí a la de ustedes. ¿Es este movimiento en sí mismo como para suscitar la angustia? No he interrogado a aquel de quien se trata, pero no lo creo. En cuanto a mí, a fe mía, puedo responder que esa expectativa — muy capaz sin embargo de hacer que recaiga sobre mí cierto peso — no es, creo poder decirlo por experiencia, una dimensión que en sí misma haga surgir la angustia. Incluso diría lo contrario.

Esta última referencia, tan próxima que puede parecerles problemática, he querido hacerla para indicarles de qué modo pienso comprometerlos en lo que es mi pregunta desde el comienzo — ¿a qué distancia poner la angustia para hablarles de ella, sin meterla enseguida en el armario, sin dejarla tampoco en un estado vago? Pues bien, a fe mía, a la distancia que es la buena, quiero decir, la que no nos pone demasiado cerca de nadie, a la distancia familiar que les evocaba precisamente al tomar estas últimas referencias, la de mi interlocutor que me trae *in extremis* su escrito, y la relativa a mí mismo, que debo arriesgarme aquí a mi discurso sobre la angustia.

Vamos a tratar de tomar esa angustia bajo el brazo. No por ello va a ser la cosa más indiscreta. Ello nos pondrá verdaderamente a la distancia opaca, créanme, que nos separa de quienes nos son más cercanos.

Entonces, entre esta preocupación, esta seriedad y esta espera, ¿creerán ustedes que es así como he querido circunscribirla, atraparla? Pues bien, desengáñense. No hay que buscarla ahí en medio. Si he trazado en medio de estos tres términos un pequeño círculo con sus flechas separadas, es para decirles que si ahí es donde la buscan pronto verán que el pájaro alzó el vuelo, si es que alguna vez allí estuvo.

2

Inhibición, síntoma y angustia, tal es el título, el eslogan, con el que a un analista le viene a la memoria y con el que queda marcado lo último que Freud articuló sobre el tema de la angustia.

No voy a entrar en este texto, porque hoy estoy decidido, como lo ven ustedes desde el comienzo, a trabajar sin red, y no hay tema en el que la red del discurso freudiano esté más cerca de darnos una falsa seguridad. Cuando entremos en este texto, verán precisamente lo que hay que ver a propósito de la angustia, a saber, que no hay red. Tratándose de la angus-

tia, cada eslabón, por así decir, no tiene otro sentido que el de dejar el vacío donde está la angustia.

En el discurso de *Inhibición, síntoma y angustia,* se habla, gracias a Dios, de todo menos de la angustia. ¿Significa esto que no se pueda hablar de ella? Trabajar sin red evoca al funámbulo. Me limito a tomar a modo de cuerda el título, *Inhibición, síntoma, angustia.* Salta al entendimiento, si me permiten la expresión, que estos tres términos no están en el mismo nivel. Resultan heteróclitos, por eso los he escrito en tres líneas escalonadas. Para que la cosa funcione, para poder entenderlos como una serie, en verdad es preciso verlos como los he puesto aquí, en diagonal, lo cual implica rellenar los blancos.

No voy a demorarme en demostrarles lo que salta a la vista, la diferencia entre la estructura de estos tres términos, ninguno de los cuales tiene en absoluto, si queremos situarlos, los mismos términos como contexto o entorno.

Así, la inhibición está en la dimensión del movimiento, en el sentido más amplio del término. No entraré en el texto, pero ustedes recuerdan de todos modos lo suficiente como para ver que Freud, a propósito de la inhibición, no puede hablar de otra cosa más que de la locomoción. El movimiento existe, al menos metafóricamente, en toda función, aunque no sea locomotriz.

En la inhibición, de lo que se trata es de la detención del movimiento. ¿Significa esto que la palabra inhibición deba sugerirnos tan solo detención? Les resultaría fácil objetarme el frenado. ¿Por qué no? Se lo concedo.

Construiremos pues una matriz que nos permita distinguir las dimensiones en juego en una noción que nos es tan familiar. No veo por qué no podríamos poner en el eje horizontal la noción de dificultad, y en el otro eje de coordenadas, la de movimiento. Esto nos permitirá ver más claro, porque también nos permitirá volver a bajar al suelo, el suelo de lo que no está velado por la palabra experta, la noción, incluso el concepto con el que uno se las arregla.

¿Por qué no recurrir a la palabra *impedir*? De esto se trata, ciertamente. Nuestros sujetos están inhibidos cuando nos hablan de sus inhibiciones, y nosotros mismos, cuando hablamos de ellas en congresos científicos, pero cada día, ciertamente, están impedidos. Estar impedido es un síntoma. Estar inhibido es un síntoma metido en el museo.

Ver la etimología no implica ninguna superstición, me sirvo de ella cuando me sirve. *Impedicare* quiere decir caer en la trampa, y es desde

luego una noción extremadamente preciosa. Implica, en efecto, la relación de una dimensión con algo que viene a interferirla y que, en aquello que nos interesa, impide, no la función, término de referencia, no el movimiento, que se ha vuelto difícil, sino ciertamente al sujeto. He aquí algo que nos aproxima a lo que buscamos, a saber, lo que ocurre bajo el nombre de angustia. Pongo, pues, *impedimento* en la misma columna que *síntoma*.

Les indico enseguida que la trampa en cuestión es la captura narcisista. Luego nos veremos llevados a articularlo mucho más, pero aquí ya no se encuentran ustedes en los elementos básicos, si acaso recuerdan lo que articulé en último término sobre el límite muy preciso que introduce la captura narcisista en cuanto a lo que puede investirse en el objeto, en la medida en que el falo, por su parte, permanece investido autoeróticamente. La fractura que de ello resulta en la imagen especular será propiamente lo que da su soporte y su material a esta articulación significante que, en el otro plano, simbólico, se llama castración. El impedimento que sobreviene está vinculado a este círculo por el cual, con el mismo movimiento con el que el sujeto avanza hacia el goce, es decir, hacia lo que está más lejos de él, se encuentra con esa fractura íntima, tan cercana, al haberse dejado atrapar por el camino en su propia imagen, la imagen especular. Es ésta la trampa.

Aquí todavía nos encontramos en el plano del síntoma. Tratemos de ir más lejos. Si llevamos más lejos la interrogación por el sentido de la palabra inhibición, ¿qué término podemos introducir en la tercera columna? Tras la inhibición y el impedimento, el tercer término que les propongo, siempre en el sentido de devolverlos al suelo de lo vivido, a la seriedad irrisoria de la cuestión, es el bello término de *embarazo*.

Nos será tanto más precioso, cuanto que hoy la etimología me está colmando, queda claro que el viento sopla a mi favor. El embarazo es exactamente el sujeto S revestido con la barra, $, porque *imbaricare* alude de la forma más directa a la barra, *bara*, en cuanto tal. Ésta es ciertamente la imagen de la vivencia más directa del embarazo. Cuando uno ya no sabe qué hacer con uno mismo, busca detrás de qué esconderse. Se trata, ciertamente, de la experiencia de la barra. Si no estoy mal informado, en muchos dialectos esta barra toma más de una forma. Pero no es necesario recurrir a los dialectos. ¿No hay algún español aquí? Da igual, porque me afirman que en español la *embarazada* designa a la mujer encinta, lo cual es otra forma, bien significativa, de la barra puesta en su lugar.

He aquí, pues, lo que se refiere a la dimensión de la dificultad. La primera fila horizontal, que empieza por la inhibición y sigue con el impedimento, culmina en esa forma ligera de la angustia que se llama embarazo.

En la otra dimensión, la del movimiento, ¿cuáles son los términos que veremos dibujarse verticalmente tras el término inhibición?

En primer lugar, la *emoción*.

Me perdonarán ustedes que siga fiándome de una etimología que hasta ahora me ha sido tan propicia. La emoción se refiere etimológicamente al movimiento, sólo que aquí le daremos el primer empujoncito introduciendo el sentido goldsteiniano del arrojar fuera, *ex*, fuera de la línea del movimiento — es el movimiento que se desagrega, es la reacción que se llama catastrófica. Era útil que les indicara dónde poner esto, pues, al fin y al cabo, algunos nos han dicho que la angustia era esto, la reacción catastrófica. No deja de tener relación, por supuesto, pero ¿qué no iba a estar relacionado con la angustia? Se trata precisamente de saber dónde está verdaderamente la angustia. El hecho de que hayan podido, por ejemplo, y sin escrúpulos, recurrir a la misma referencia a la reacción catastrófica para designar la crisis histérica, o también, en otros casos, la cólera, demuestra que en cualquier caso no puede ser suficiente para distinguir la angustia, ni para señalar dónde está.

Demos el paso siguiente. Nos mantenemos todavía a una distancia respetuosa de la angustia, porque nos encontramos aquí, a una distancia de dos casillas. En la dimensión del movimiento, ¿hay algo que responda más precisamente al nivel de la angustia? Voy a llamarlo con un nombre que reservo desde hace tiempo para el interés de ustedes, como una exquisitez. Quizás haya hecho alguna alusión fugitiva, pero sólo los oídos particularmente prensiles han podido retenerlo. Es la palabra *turbación*.[2]

Aquí la etimología me favorece de una manera fabulosa. Me colma. Por eso no dudaré en abusar de ella todavía más, una vez que les haya dicho primero todo lo que me aporta. Les indico expresamente que se remitan a los artículos de los Srs. Bloch y von Wartburg, y me disculpo si ello resulta redundante respecto de lo que ahora les diré, tanto más cuanto que lo que voy a decirles es su cita textual. Tomo lo que me conviene de allí donde lo encuentro, le moleste a quien le moleste.

2. *Emoi.* [N. del T.]

Estos señores me dicen, pues, que el sentimiento lingüístico, según ellos se expresan, equipara este término con la palabra justa, que es la palabra *conmover*. Pero desengáñese, de eso nada. Etimológicamente, como por otra parte para quienquiera que sepa servirse de las palabras, la turbación [*émoi*] no tiene nada que ver con la emoción [*émotion*]. En cualquier caso, sepan que el término *esmayer* ya atesta el siglo XIII — que, con anterioridad a él, *esmais* e incluso *esmoi-esmais*, si quieren ustedes saberlo, no se impusieron, para expresarme como los autores, hasta el XVI —, que *esmayer* tiene el sentido de perturbar, atemorizar, y también perturbarse — que *esmayer* aún se usa a veces en ciertos dialectos y nos conduce hasta el latín popular *exmagare*, que significa hacer perder el poder, la fuerza — que este latín popular está ligado al injerto de una raíz germánica occidental que, reconstituida, da *magan*. Por otra parte no hay necesidad de reconstituirla, porque existe bajo esta misma forma en alto alemán y en gótico. Por poco germanófonos que sean ustedes, pueden relacionarlo con el *mögen* alemán. En inglés, está el *to may*. En italiano, ¿existe *smagare*?

No de esa forma. Esto significaría, de creer a Bloch y Von Wartburg, *desanimarse*. Subsiste, pues, una duda. Como aquí no hay ningún portugués, no tendría inconveniente en admitir lo que, no yo, sino Bloch y von Wartburg, plantean al proponer *esmagar*, que querría decir *aplastar*. Lo tomo hasta nueva orden como algo que luego tendrá un gran interés. Les ahorro el provenzal.

Sea como sea, con toda seguridad, la traducción que ha sido admitida de *Triebregung* por *émoi pulsionnel* es del todo impropia, y precisamente por la distancia que hay entre la emoción y la turbación. La turbación es trastorno, caída de potencia, la *Regung* es estimulación, llamada al desorden, incluso al motín. Me protegeré así con esta investigación etimológica para decirles que, hasta una época determinada, la misma más o menos que en Bloch y von Wartburg se llama el triunfo de la turbación, *émeute* tuvo precisamente el sentido de emoción, y sólo adquirió el sentido de movimiento popular a partir del siglo XVII.

Todo esto debería hacerles percibir claramente que los matices lingüísticos, incluso las versiones aquí mencionadas, nos sirven de guía para definir con la turbación el tercer lugar, en el sentido de lo que significa la inhibición en la vertiente del movimiento, tal como, en la vertiente de la dificultad, hemos designado la referencia correspondiente con el embarazo. La turbación es el trastorno, el trastornarse en cuanto tal, el

trastornarse más profundo en la dimensión del movimiento. El embarazo es el máximo de la dificultad alcanzada.

¿Pero significa eso que hayamos alcanzado la angustia? Las casillas de esta pequeña tabla están ahí para mostrarles que, precisamente, no lo pretendemos.

(Fdw) Difficulté →

Mouvement ↓

Inhibition	Empêchement	Embarras
Emotion	Symptôme	X
Emoi	X	Angoisse

Hemos llenado con *emoción* y *turbación* estas dos casillas en el sentido vertical, y con impedimento y *embarazo* estas dos en el sentido horizontal. Pero ésta se encuentra vacía, y ésta de aquí.

¿Cómo rellenarlas? Es un tema que tiene el mayor interés en cuanto al manejo de la angustia. Por un tiempo, se lo dejaré como adivinanza.

3

Hecho ya este pequeño preámbulo para la tríada freudiana de la inhibición, el síntoma y la angustia, he aquí el terreno ya desbrozado para hablar de ella doctrinalmente.

Tras haberla llevado, mediante estas evocaciones, al nivel mismo de la experiencia, tratemos de situarla en un marco conceptual.

La angustia, ¿qué es? Hemos descartado que sea una emoción. Para introducirla, diré que es un afecto.

Como quienes siguen los movimientos de afinidad o de aversión de mi discurso se dejan atrapar a menudo por las apariencias, sin duda creen que

estoy menos interesado en los afectos que en cualquier otra cosa. Es absurdo. Alguna vez he tratado de decir lo que el afecto no es. No es el ser dado en su inmediatez, ni tampoco el sujeto en una forma bruta. No es en ningún caso protopático. Mis observaciones ocasionales sobre el afecto no significan otra cosa. Y precisamente por este motivo el afecto tiene una estrecha relación de estructura con lo que es un sujeto, incluso tradicionalmente. Espero articulárselo de una forma indeleble la próxima vez.

Por el contrario, lo que he dicho del afecto es que no está reprimido. Esto Freud lo dice igual que yo. Está desarrumado, va a la deriva. Lo encontramos desplazado, loco, invertido, metabolizado, pero no está reprimido. Lo que está reprimido son los significantes que lo amarran.

La relación del afecto con el significante exigiría todo un año de teoría de los afectos. Ya dejé ver en una ocasión cómo lo entiendo. Se lo dije a propósito de la cólera.

La cólera, les dije, es lo que ocurre en los sujetos cuando las clavijitas no entran en los agujeritos. ¿Qué significa esto? Cuando en el plano del Otro, del significante, o sea, siempre, más o menos, el de la fe, de la buena fe, no se juega el juego. Pues bien, eso es lo que suscita la cólera.

Para dejarlos con algo de qué ocuparse, les haré una simple observación. ¿Dónde trata mejor Aristóteles de las pasiones? Creo, de todas formas, que algunos lo saben. Es en el libro II de su *Retórica.*

Lo mejor que hay sobre las pasiones está atrapado en la red[4] de la retórica. No es por casualidad. Los significantes de la pizarra, eso es la red. Por eso, ciertamente, les hablé de red a propósito de los primeros puntos de referencia lingüísticos que traté de darles.

No he tomado la vía dogmática de hacer preceder de una teoría general de los afectos lo que voy a decirles de la angustia. ¿Por qué? Porque aquí no somos psicólogos, somos psicoanalistas.

Yo no les desarrollo una *psico-logía*, un discurso sobre esa realidad irreal que se llama la psique, sino sobre una praxis que merece un nombre, *erotología.* Se trata del deseo. Y el afecto por el que nos vemos llevados, quizás, a hacer surgir todo lo que este discurso comporta a título de consecuencia, no general sino universal, sobre la teoría de los afectos, es la angustia.

Es sobre el filo de la angustia donde debemos mantenernos, y sobre este filo espero llevarlos más lejos la próxima vez.

14 DE NOVIEMBRE DE 1962

4. En francés, *le filet, le réseau.* [N. del T.]

II

LA ANGUSTIA, SIGNO DEL DESEO

Un ideal de simplicidad
Hegel y Lacan
Las cinco fórmulas del deseo del Otro
La división y su resto
Te deseo, aunque no lo sepa

En el momento de llevar un poco más adelante mi discurso sobre la angustia, puedo legítimamente plantear ante ustedes la pregunta de lo que es aquí una enseñanza.

Dado que en esta sala somos en principio, digamos que la mayoría, analistas, y que la experiencia analítica es supuestamente mi referencia esencial cuando me dirijo a la audiencia que ustedes conforman, la idea que podemos hacernos de la enseñanza debe acusar ciertamente algún efecto del hecho de que el analista, no podemos olvidarlo, es, por así decir, un interpretante.

El analista juega, en efecto, con ese tiempo tan esencial que ya he destacado para ustedes en varias ocasiones, a partir de diversos sujetos del verbo — *él no sabía, yo no sabía*. Así pues, dejaremos indeterminado este sujeto, concentrándolo en un *no se sabía*.

Respecto a este *no se sabía*, se supone que el analista sabe algo. ¿Por qué no admitir incluso que sabe un montón? Pero lo que sabe, ¿puede enseñarlo? No es ésta la cuestión, o al menos sería prematura. Hasta cierto punto, la sola existencia de un lugar como éste, y del papel que en él desempeño desde hace cierto tiempo, es una forma de dirimir la cuestión — bien o mal —, pero de dirimirla.

No, la cuestión es, lo que sabe, ¿qué es enseñarlo?

1

¿Qué es enseñar, cuando lo que se trata de enseñar, se trata precisamente de enseñarlo, no sólo a quien no sabe, sino a quien no *puede* saber? Y hay que admitir que, hasta cierto punto, aquí estamos todos bajo la misma enseña, tratándose de lo que se trata.

Fíjense ustedes en las consecuencias, por así decirlo, de esta base tan inestable.

Si no fuera por esto, una enseñanza analítica, este mismo Seminario, podría concebirse como la prolongación de lo que ocurre por ejemplo en un control, donde lo que se aportaría sería aquello que ustedes saben, y yo intervendría tan solo para aportar algo análogo a la interpretación, o sea, aquella adición mediante la cual surge algo que da sentido a lo que creen ustedes saber y hace surgir en un relámpago lo que es posible captar más allá de los límites del saber.

Ciertamente en la medida en que se constituye un saber en un trabajo de elaboración, que llamaremos comunitario más que colectivo, del análisis entre quienes lo experimentan, los analistas, resulta concebible un trabajo de recopilación que justifique el lugar que puede ocupar una enseñanza como la que aquí se hace. Si ustedes quieren, es porque hay — secretada por la experiencia analítica — toda una literatura que se llama teoría analítica, por lo que me veo obligado, a menudo a mi pesar, a darle aquí tanto lugar, y ella es la que requiere que haga algo que vaya más allá de la recopilación, que vaya, a través de esta recopilación de la teoría analítica, en la dirección de acercarnos a aquello que constituye su fuente, o sea, la experiencia.

Aquí se presenta una ambigüedad, que no se debe tan solo a que aquí se mezclan con nosotros algunos no analistas. Esto no supone grandes inconvenientes, puesto que también los analistas llegan aquí con posiciones, posturas, expectativas, que no son forzosamente analíticas. Están ya suficientemente condicionados por el hecho de que en la teoría que se hace en el análisis se introducen, en una cantidad mucho mayor de lo que parece a primera vista, referencias de toda clase, que se pueden calificar de extra-analíticas, psicologizantes, por ejemplo.

Por el solo hecho de ocuparme de esta materia — materia de mi audiencia, materia de mi objeto de enseñanza — me veré llevado a referirme a esta experiencia común gracias a la cual se establece toda comunicación enseñante. Esto significa que no puedo permanecer en la pura posición que hace

un momento he llamado interpretante, sino que me es preciso pasar a una posición comunicante más amplia, y comprometerme en el terreno del *hacer comprender*, para lo cual apelaré en ustedes a una experiencia que va mucho más allá de la estricta experiencia analítica.

Es importante recordar esto, porque el hacer comprender es verdaderamente, desde siempre, el escollo en psicología, en el sentido más amplio. No es tanto que se deba poner el acento en el tema que, en cierto momento, pareció la gran originalidad de una obra como la de Blondel sobre la conciencia mórbida — a saber, hay límites de la comprensión, no nos imaginemos que comprendemos lo vivido auténtico o real de los enfermos. Pero no es la cuestión de este límite lo que nos importa. En el momento de hablarles de la angustia, ésta es una de la cuestiones que dejamos en suspenso.

En efecto, la cuestión es, antes bien, explicar a qué título podemos hablar de la angustia cuando subsumimos bajo esta misma rúbrica experiencias tan diversas como — la angustia en la que podemos introducirnos a consecuencia de cierta meditación guiada por Kierkegaard — la angustia para-normal, o incluso francamente patológica, que puede apoderarse de nosotros, como sujetos nosotros mismos de una experiencia más o menos psicopatológicamente situable — la angustia de la que nos ocupamos con nuestros neuróticos, material corriente de nuestra experiencia — y también la angustia que podemos describir y localizar en el origen de una experiencia más periférica para nosotros, la del perverso por ejemplo, incluso la del psicótico.

Si bien esta homología se encuentra justificada por un parentesco de estructura, sólo puede estarlo a expensas de la comprensión original, que sin embargo aumentará necesariamente, con el peligro de hacernos olvidar que dicha comprensión no es la de algo vivido, sino la de un resorte, y de presumir excesivamente de que podemos asumir las experiencias a las que se refiere, en particular las del perverso y el psicótico.

En esta perspectiva, es preferible advertir a quienquiera que fuese que no debe creer demasiado en aquello que puede comprender.

Aquí es ciertamente donde adquieren su importancia los elementos significantes que introduzco para ustedes. Desprovistos al máximo de contenido comprensible, tal como me esfuerzo por hacerlos aparecer, mediante su notación en la relación estructural, son el medio con el que trato de mantener el nivel necesario para que la comprensión no sea engañosa, a la vez que dejo localizables los términos diversamente significativos en los que nos adentramos. Esto debe subrayarse especialmente cuando se trata de un afecto, ya que no me he negado a este elemento de clasificación. La angustia es un afecto.

Desde el punto de vista del enseñante, el abordaje de un tema como éste se propone siguiendo distintas vías, que se podrían definir sumariamente, o sea, detallando su suma, bajo tres rúbricas.

Hay en primer lugar la vía del catálogo. En lo concerniente al afecto, consiste en agotar, no sólo lo que quiere decir, sino lo que se ha querido decir al constituir dicha categoría. Esta vía lleva a adoptar la postura de enseñar al sujeto de la enseñanza, según su modalidad más amplia, y aquí nos permitiría conectar lo que se enseña en el interior del análisis con lo que se nos aporta desde afuera. ¿Por qué no? Nos han llegado aportes muy amplios, y yo estoy muy lejos de negarme, ya se lo he dicho, a insertar la angustia en el catálogo de los afectos, así como en las diversas teorías del afecto que se han producido.

Para tomar las cosas en una especie de punto medio del corte, hay en Santo Tomás de Aquino, para llamarlo por su nombre, cosas buenísimas sobre una división del afecto, que él no inventó, entre lo concupiscible y lo irascible. La extensa discusión, que precede de acuerdo con la fórmula del debate escolástico, proposición-objeción-respuesta, mediante la cual pone en la balanza la cuestión de cuál de las dos categorías es primera respecto a la otra, y cómo decide, y por qué, que a pesar de ciertas apariencias y ciertas referencias, lo irascible se inserta siempre en algún lugar en la cadena de lo concupiscible, que es pues respecto a él primero — esto no carecerá de utilidad para nosotros, puesto que, en verdad, tal teoría sería para nosotros muy admisible si en última instancia no dependiera por completo de la suposición de un Soberano Bien al que, como ustedes saben, tenemos ya muchas objeciones que hacer. Veremos lo que podemos conservar de esta teoría, lo que ilumina para nosotros. Les ruego que se remitan allí, cuando corresponda les daré las referencias. En ella podemos encontrar, sin duda, mucha materia para alimentar nuestra propia reflexión, mucha más, paradójicamente, que en las elaboraciones modernas, recientes — llamemos a las cosas por su nombre, siglo XIX —, de una psicología que pretendió ser más experimental, y ciertamente no con todo el derecho.

Sin embargo, esta vía tiene el inconveniente de empujarnos hacia la clasificación de los afectos. Ahora bien, la experiencia nos demuestra que si se abunda demasiado en esta dirección, en nuestro campo no se hace más que llegar a evidentes callejones sin salida, aunque el acento recaiga centralmente en esa parte de nuestra experiencia que hace un momento distinguí como teoría. Tenemos un muy bello testimonio al respecto en un artículo de David Rapaport que encontrarán ustedes en el tomo 34 del *International Journal*, tercera parte de 1953. Este texto, que ensaya una teoría psicoanalítica del afecto, es verdaderamente ejemplar por el balance al que llega, propiamente descorazonador, sin que por otra parte la pluma del autor trate de disimularlo. Anunciar un artículo con este título podría hacernos esperar, después de todo, que de él surja algo nuevo, original, sobre lo que el analista puede pensar acerca del afecto. El sorprendente resultado es que el autor se limita a establecer el catálogo de las acepciones en las que este término ha sido empleado en el interior de la teoría analítica estrictamente, para percatarse al fin de que dichas acepciones son irreductibles las unas a las otras.

La primera es la del afecto concebido sustancialmente como la descarga de la pulsión. La segunda pretendería ir más lejos que el texto freudiano, para hacer del afecto la connotación de una tensión en sus diferentes fases, de ordinario conflictivas, la connotación de la variación de la tensión. En el tercer tiempo, el afecto es definido, dentro de la referencia propiamente tópica de la teoría freudiana, como señal, en el plano del *ego*, de un peligro venido de otro lugar. Lo importante es que el autor constata que entre los autores que se han sumado más recientemente a la discusión analítica subsisten todavía reivindicaciones divergentes relativas a la primacía de cada uno de estos tres sentidos, de manera que ahí no se resuelve nada. Que el autor en cuestión no pueda decirnos más al respecto es, de todas formas, señal de que el método llamado del catálogo está por fuerza marcado, al fin y al cabo, por cierta profunda aporía, que conduce a callejones sin salida, incluso a una infecundidad muy especial.

Hay otro método. Me excuso por extenderme tanto tiempo hoy en la cuestión del método, pero tiene un gran interés preliminar, relativo a la oportunidad de lo que aquí hacemos, y no faltan razones para que la introduzca, como verán, en relación con la angustia. Lo llamaré, para hacerlo entrar en consonancia con el término precedente, el método del análogo.

Éste nos llevaría a discernir niveles. Una obra, a la que hoy no voy a referirme más, presenta una tentativa de reunión de esta especie, en la que se ve, en capítulos separados, la angustia concebida biológicamente, luego sociológicamente, luego *culturally*, culturalmente tal como lo expresan, puesto que la obra es inglesa — como si bastara con revelar posiciones analógicas en niveles supuestamente independientes para hacer algo más que extraer, no ya una clasificación sino una suerte de tipo.

Se sabe a qué conduce un método tal. Conduce a lo que se llama una antropología. De todas las vías en las que podríamos adentrarnos, la antropología es a nuestro modo de ver la que comporta el mayor número de presupuestos de lo más arriesgados. Sea cual sea el eclecticismo que exhiba,

semejante método conduce siempre y necesariamente a un núcleo central que es el junguismo, o al menos lo que llamamos así en nuestro vocabulario familiar, sin hacer de ello el índice de alguien que habría ocupado una posición tan eminente. Respecto a la cuestión de la ansiedad, esta temática se encuentra muy lejos de lo que está en juego en la experiencia.

La experiencia nos conduce, por el contrario, a la tercera vía, que pondré bajo el índice de la función de la llave. La llave es algo que abre y que, para abrir, funciona. La llave es la forma de acuerdo con la cual opera o no opera la función significante como tal.

Que yo la anuncie, la distinga y ose introducirla como aquello a lo que podemos encomendarnos, no está marcado en absoluto por la presunción.

La razón que lo legitima y que será, creo yo, una referencia suficientemente convincente, especialmente para aquellos de ustedes que son docentes de profesión, es que la dimensión de la llave es connatural a toda enseñanza, analítica o no.

En efecto, diré — por mucho que a algunos les sorprenda que lo diga yo mismo respecto a lo que enseño — que no hay enseñanza que no se refiera a lo que llamaré un ideal de simplicidad.

2

Procediendo por la vía de ir a los textos sobre el afecto, acabamos de ver que, respecto a lo que pensamos nosotros, los analistas, no hay quien se aclare

Hay ahí algo profundamente insatisfactorio y que constituye una objeción suficiente. En efecto, es exigible, al título que sea, que satisfagamos cierto ideal de reducción simple.

¿Qué quiere decir esto? ¿Por qué? ¿Por qué, desde el tiempo en que se hace ciencia — ya que estas reflexiones se apoyan en algo muy distinto, y en campos mucho más vastos que el de nuestra experiencia — se exige la mayor simplicidad posible? ¿Por qué lo real sería simple? ¿Qué puede permitirnos suponerlo siquiera un instante?

Pues bien, nada — salvo ese *initium* subjetivo que enfaticé aquí durante toda la primera parte de mi enseñanza del año pasado, o sea, que no hay aparición concebible de un sujeto en cuanto tal sino a partir de la introducción primera de un significante, y del significante más simple, el que se llama el rasgo unario.

El rasgo unario está antes que el sujeto. *En el principio era el verbo* significa *En el principio es el rasgo unario.* Todo lo que es enseñable debe conservar el estigma de este *initium* ultrasimple. Es lo único capaz de justificar para nosotros el ideal de simplicidad.

Simplex, singularidad del rasgo, eso es lo que nosotros hacemos entrar en lo real, lo quiera lo real o no. Una cosa es segura, que entra, y que ya ha entrado ahí antes de nosotros. Por esa vía, todos esos sujetos que dialogan desde hace, ciertamente, algunos siglos, tienen que arreglárselas como pueden con esta condición — que precisamente entre ellos y lo real está el campo del significante, porque ya fue con este aparato del rasgo unario como se constituyeron como sujetos. ¿Cómo iba a sorprendernos reencontrar su marca en lo que es nuestro campo, si nuestro campo es el del sujeto?

A veces en el análisis hay algo que es anterior a todo lo que podemos elaborar o comprender. Lo llamaré la presencia del Otro, con mayúscula. No hay autoanálisis, ni siquiera cuando se imagina que lo hay. El Otro está allí. En esta vía y en esta misma perspectiva se sitúa la indicación que ya les he dado en relación con algo que va mucho más lejos, o sea, la angustia.

He empezado indicándoles a este respecto cierta relación a la que hasta ahora no he hecho más que darle una imagen. La última vez les recordé esta imagen, con el dibujo evocado una vez más de mi presencia, muy modesta y llena de embarazo, frente a la mantis religiosa gigante. Pero ya les dije algo más al precisar que ello estaba relacionado con el deseo del Otro.

A este Otro, antes de saber qué significa mi relación con su deseo cuando estoy en la angustia, lo sitúo de entrada en A mayúscula. Para acercarme a su deseo, retomaré las vías que ya he abierto.

Les he dicho ya que el deseo del hombre es el deseo del Otro.

Pido disculpas por no poder retomar lo que articulé a este respecto en las últimas Jornadas provinciales, y por eso insisto en que ese texto me llegue, por fin, intacto, para que pueda ser difundido. Se trataba del análisis gramatical de lo quiere decir eso, el deseo del Otro, y del sentido objetivo de este genitivo. Los que han estado hasta ahora en mi Seminario tienen, con todo, los elementos suficientes para situarlo.

Mencioné la última vez, al comienzo, un breve trabajo que me habían remitido aquella misma mañana. Aquel artículo se refiere a la puesta en suspenso de lo que podemos llamar la razón dialéctica en el plano estructuralista donde se sitúa Lévi-Strauss. Para aclarar este debate, entrar en sus meandros, desenredar su maraña desde el punto de vista analítico, su autor se refiere, por supuesto, a lo que yo he podido decir del fantasma como so-

porte del deseo. Pero, para mi gusto, no subraya lo suficiente lo que digo cuando hablo del deseo del hombre como deseo del Otro. Lo demuestra el hecho de que cree poder conformarse con recordar que ésa es una fórmula hegeliana.

Sin duda, si hay alguien que no ha despreciado lo que nos aportó la *Fenomenología del Espíritu*, ése soy yo. Pero si hay un punto donde es importante señalar el progreso, por emplear este término — me gustaría más aún decir el salto que damos respecto a Hegel — es sin duda el concerniente a la función del deseo.

En vista del campo que tengo que cubrir este año, no puedo retomar con ustedes el texto hegeliano paso a paso, como lo hace ese artículo, que espero sea publicado, porque pone de manifiesto un conocimiento del todo sensible de lo que dice Hegel a este respecto. Ni siquiera voy a retomar el pasaje, en efecto original, que el autor recordó muy acertadamente en esta ocasión. Pero dada la idea que el conjunto de mi auditorio ha podido hacerse de la referencia hegeliana, diré enseguida, para hacerles palpar de qué se trata, que en Hegel, en lo referente a la dependencia de mi deseo respecto del deseante que es el Otro, con lo que me enfrento, de la forma más segura y más articulada, es con el Otro como conciencia. El Otro es aquel que me ve.

En qué concierne esto a mi deseo, ustedes ya lo entreven suficientemente, y lo retomaré enseguida. De momento, planteo oposiciones globales.

En Hegel, el Otro es aquel que me ve, y esto da inicio a, por sí solo, la lucha, de acuerdo con las bases con las que Hegel inaugura la *Fenomenología del espíritu*, en el plano de lo que llama el puro prestigio, y es en este plano donde mi deseo se ve concernido. Para Lacan — porque Lacan es analista — el Otro está allí como inconciencia constituida en cuanto tal. El Otro concierne a mi deseo en la medida de lo que le falta. Es en el plano de lo que le falta sin que él lo sepa donde estoy concernido del modo que más se impone, porque para mí no hay otra vía para encontrar lo que me falta en cuanto objeto de mi deseo. Por eso para mí no sólo no hay acceso a mi deseo, sino tampoco sustentación posible de mi deseo que tenga referencia a un objeto, cualquiera que sea, salvo acoplándolo, anudándolo con esto, el $, que expresa la necesaria dependencia del sujeto respecto al Otro en cuanto tal.

Este Otro es, por supuesto, el que a lo largo de los años creo haberlos entrenado para distinguirlo a cada momento del otro, mi semejante. Es el Otro como lugar del significante. Es mi semejante entre otros, pero sólo en

tanto que es también el lugar donde se instituye como tal el Otro de la diferencia singular del que les hablaba al principio.

¿Introduciré ahora las fórmulas que he inscrito? No pretendo, ni mucho menos, que éstas les libren inmediatamente su picardía. Les ruego hoy también, como la última vez, que las trascriban. Para eso escribo este año cosas en la pizarra. Luego verán ustedes su funcionamiento.

Fórmula n° 1

$d(a): d(\mathrm{A}) < a$

En el sentido hegeliano, el deseo de deseo es deseo de un deseo que responde a la llamada del sujeto. Es deseo de un deseante. A este deseante que es el Otro, ¿para qué lo necesita el sujeto? Está indicado de la forma más articulada en Hegel que tiene necesidad del Otro para que lo reconozca, para recibir de él el reconocimiento. ¿Qué significa esto? Que el Otro instituirá algo, designado por *a*, que es de lo que se trata en el plano de aquello que desea. Ahí está todo el obstáculo. Al exigir ser reconocido, allí donde soy reconocido, no soy reconocido sino como objeto. Obtengo lo que deseo, soy objeto, y no puedo soportarme como objeto, puesto que dicho objeto que soy es en su esencia una conciencia, una *Selbst-bewusstsein*. No puedo soportarme reconocido en el mundo, el único modo de reconocimiento que puedo obtener. Es preciso pues, a toda costa, decidir entre nuestras dos conciencias. Ya no hay más mediación que la de la violencia. Tal es la suerte del deseo en Hegel.

Fórmula n° 2

$d(a) < i(a): d(\not{\mathrm{A}})$

En el sentido lacaniano, o analítico, el deseo de deseo es el deseo del Otro de una forma mucho más abierta por principio a una mediación. Al menos eso parece de entrada.

Vean que la fórmula que pongo en la pizarra va bastante lejos en el sentido de que contraría lo que pueden esperar. En efecto, he escrito la relación del deseo del Otro, $d(\not{\mathrm{A}})$, con la imagen soporte de este deseo, que no dudo en escribir $i(a)$, precisamente porque ello introduce una ambigüedad respecto a la notación $i(m)$ con la que habitualmente designo la imagen especular.

Todavía no sabemos cuándo, cómo y por qué este $i(a)$ puede ser la imagen especular, pero sin duda es una imagen. No es la imagen especular, es

del orden de la imagen, es aquí el fantasma. No dudo, en esta ocasión, en recubrirlo con la notación de la imagen especular. Digo, pues, que este deseo es deseo en tanto que su imagen-soporte es el equivalente del deseo del Otro. Por esta razón los dos puntos que estaban aquí se encuentran ahora ahí. Este Otro está connotado ahí como A tachado porque es el Otro en el punto donde se caracteriza como falta.

Están las otras dos fórmulas. No hay más que dos, porque las que están englobadas en un corchete no son sino dos formas de escribir la misma, en un sentido, luego en el sentido palindrómico. No sé si hoy voy a tener tiempo de llegar a su traducción.

Fórmula nº 3
$d(x): d(A) < x$

Fórmula nº 4
$d(0) < 0: d(\not{A})$
$d(a): 0 > d(0)$

Sepan desde ahora, sin embargo, que la primera está hecha para evidenciar que la angustia es lo que da la verdad de la fórmula hegeliana. Ésta es, en efecto, parcial y falsa, incluso en falso. Ya les he indicado muchas veces la perversión resultante — y llega muy lejos, hasta el dominio político — de todo este punto de partida de la *Fenomenología del Espíritu*, demasiado centrado en lo imaginario. Queda muy bien decir que la servidumbre del esclavo está preñada de todo el porvenir hasta el saber absoluto, pero, políticamente, significa que hasta el fin de los tiempos el esclavo seguirá siendo esclavo. De vez en cuando es preciso decir inconveniencias.

Es Kierkegaard quien aporta la verdad de la fórmula hegeliana. La próxima vez comentaré, creo, lo que significa aquí la fórmula 3.

La fórmula 4 — vaya, ahora que lo pienso, lo que se debe leer aquí no es la letra *o*, sino cero — no es la verdad de Hegel, sino la verdad de la angustia, que, por su parte, sólo se puede captar remitiéndose a la fórmula 2, que concierne al deseo en tanto que psicoanalítico.

3

Antes de dejarlos hoy, quiero tan solo indicar algunas observaciones.

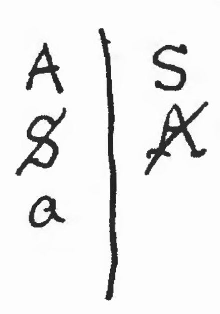
Como ustedes ven, hay algo que aparece igual en la fórmula de Hegel y en la mía. Por paradójico que esto pueda parecer, el primer término es un objeto *a*. Es un objeto *a* el que desea.

Si hay algo en común entre el concepto hegeliano del deseo y el que promuevo aquí ante ustedes, es esto. En un momento que es precisamente el punto de impacto inaceptable en el proceso de la *Selbst-bewusstsein* según Hegel, el sujeto, siendo este objeto, queda irremediablemente marcado por la finitud. Este objeto afectado por el deseo que les presento tiene ciertamente, a este respecto, algo en común con la teoría hegeliana, salvo que nuestro nivel analítico no exige la transparencia del *Selbst-bewusstsein*. Es una dificultad, sin duda, pero no es como para hacernos retroceder, ni para introducirnos en la lucha a muerte con el Otro.

Debido a la existencia del inconsciente, nosotros podemos ser ese objeto afectado por el deseo. Incluso es en tanto que marcada de este modo por la finitud que nuestra falta, la nuestra, como sujeto del inconsciente, puede ser deseo, deseo finito. En apariencia es indefinido, porque la falta, al participar siempre de cierto vacío, puede llenarse de distintas maneras, aunque sepamos muy bien, porque somos analistas, que no la llenamos de cien maneras. Veremos por qué y cuáles son estas maneras.

Desde esta perspectiva, la dimensión clásica, moralista, no tanto teológica, de la infinitud del deseo debe ciertamente ser reducida. En efecto, esta pseudo-infinitud no depende sino de una cosa, que cierta parte de la teoría del significante felizmente nos permite imaginar — no es otra que la del número entero. Esa falsa infinitud está ligada a la clase de metonimia que, con relación a la definición del número entero, se llama la recurrencia. Es la ley que acentuamos fuertemente el año pasado a propósito del Uno repetitivo. Pero lo que nos demuestra nuestra experiencia — y yo lo articularé para ustedes en los diversos campos que se proponen, en particular y de forma distintiva el neurótico, el perverso, también el psicótico — es que ese Uno al que se reduce en último análisis la sucesión de los elementos significantes en tanto que distintos no agota la función del Otro.

Es lo que expreso aquí en la forma de estas dos columnas, en las cuales se puede escribir la operación de la división. Al principio encuentran ustedes A, el Otro originario como lugar del significante, y S, el sujeto todavía no-existente, que debe situarse como determinado por el significante.



Primer esquema de la división

Con respecto al Otro, el sujeto que depende de él se inscribe como un cociente. Está marcado por el rasgo unario del significante en el campo del Otro. No por eso, por así decir, deja al Otro hecho rodajas. Hay, en el sentido de la división, un resto, un residuo. Ese resto, ese Otro último, ese irracional, esa prueba y única garantía, a fin de cuentas, de la alteridad del Otro, es el *a*.

Por eso los dos términos $ y *a*, el sujeto marcado por la barra del sinificante y el *a* minúscula, objeto, residuo de la puesta en condición, si puedo expresarme así, del Otro, están del mismo lado, el lado objetivo de la barra. Están ambos del lado del Otro, puesto que el fantasma, apoyo de mi deseo, está en su totalidad del lado del Otro. Lo que ahora está de mi lado es lo que me constituye como inconsciente, a saber, Ⱥ, el Otro en la medida en que yo no lo alcanzo.

¿Voy a llevarlos más lejos? No, porque me falta tiempo. Pero no quiero dejarlos en un punto tan cerrado en cuanto a la secuencia dialéctica que aquí se insertará.

¿Cuál es el próximo paso que ésta requiere? Como verán, tendré que explicarles lo que comprometo en el asunto, a saber, en la subsistencia del fantasma. Enseguida mostraré cuál es el sentido de lo que tendré que producir, recordándoles algo que les será de cierta utilidad para lo que, por Dios, más les interesa — no soy yo quien lo dice, es Freud —, a saber, la experiencia del amor.

El punto donde nos encontramos de la teoría del deseo en su relación con el Otro les aporta a ustedes, en efecto, la clave de lo siguiente, que, contrariamente a la esperanza que podría darles la perspectiva hegeliana, el modo de la conquista del otro no es aquel — demasiado a menudo adoptado, desgraciadamente, por uno de los partenaires — del *Te amo, aunque tú no quieras*.

No crean que Hegel no advirtió esta consecuencia de su doctrina. Hay una notita preciosa donde indica que es por ahí por donde habría podido hacer pasar toda su dialéctica. También dice que si no tomó esa vía es porque no le pareció que fuese lo bastante seria. Cuánta razón tiene. Experimenten esta fórmula, ya me darán noticias sobre su éxito.

Hay, sin embargo, otra fórmula que, si bien no demuestra mejor su eficacia, quizás sea tan solo porque no es articulable. Pero esto no significa que no esté articulada. Es *Yo te deseo, aunque no lo sepa*. Allí donde consigue, por inarticulable que sea, hacerse oír, ésta, se lo aseguro, es irresistible.

¿Y por qué? No voy a dejarlos con la adivinanza.

Supongamos que sea decible. ¿Qué es lo que con ella digo? Le digo al otro que, deseándolo, sin duda sin saberlo, siempre sin saberlo, lo tomo como el objeto para mí mismo desconocido de mi deseo. Es decir, en nuestra propia concepción del deseo, te identifico, a ti, a quien hablo, con el objeto que a ti mismo te falta. Tomando prestado este circuito obligado para alcanzar el objeto de mi deseo, realizo precisamente para el otro lo que él busca. Si, inocentemente o no, tomo este desvío, el otro en cuanto tal, aquí objeto — obsérvenlo — de mi amor, caerá forzosamente en mis redes.

Los dejo con esta receta y les digo hasta la próxima.

21 DE NOVIEMBRE DE 1962

III

DEL COSMOS AL *UNHEIMLICHKEIT*

Lo especular y el significante
Del mundo a la escena del mundo
Hamlet y la escena dentro de la escena
Serenidad de Lévi-Strauss
Cualquier cosa en el blanco del falo

Como ustedes verán, siempre me gusta aferrarme a algo de actualidad en nuestro diálogo.

En suma, no hay sino lo que es actual. Por eso es tan difícil vivir en el mundo, digamos, de la reflexión. Es que, en verdad, en él no ocurre gran cosa.

A veces ocurre, de este modo, que me tomo la molestia de ver si por algún lado asoma algún pequeño signo de interrogación. Pocas veces obtengo mi recompensa. Por eso, cuando sucede que me plantean preguntas, y serias, no pueden ustedes reprocharme que me aproveche.

1

Prosigo mi diálogo con la persona a quien ya he mencionado dos veces en mis Seminarios anteriores.

A propósito de la forma en que puntué la última vez la diferencia de concepción que hay entre la articulación hegeliana del deseo y la mía, me apremian.

Me apremian para que diga más sobre todo aquello que se designa textualmente como una superación que debe realizarse en mi propio discurso. Quisieran una articulación más precisa entre el estadio del espejo — es decir, como lo expresa el discurso de Roma, la imagen especular — y el significante. Parece que queda ahí algún hiato, no sin que mi interlocutor

se percate de que el empleo de la palabra hiato, corte o escisión es aquí, quizás, nada más y nada menos, la respuesta esperada.

Bajo esta forma, sin embargo, la respuesta podría parecer que no es más que una elusión, o elisión. Por eso hoy trataré de responderle.

Lo haré de tanto mejor gana, cuanto que en este punto nos encontramos en la vía de lo que he de describirles este año. La angustia, en efecto, nos permitirá volver a pasar por la articulación que así se me requiere. Digo volver a pasar, porque quienes me han seguido durante estos últimos años, incluso los que, sin haber sido muy punto asiduos, han leído lo que escribo, ya tienen elementos más que suficientes para llenar ese hiato y hacer funcionar ese corte como lo verán ustedes con lo que ahora empezaré recordándoles.

No creo que nunca haya habido dos tiempos en lo que yo he enseñado, un tiempo centrado en el estadio del espejo y en lo imaginario y luego, más tarde, en ese momento de nuestra historia que se sitúa con el discurso de Roma — el descubrimiento que yo habría hecho, de golpe, del significante. Ruego a quienes se interesan en la cuestión que así me plantean que se remitan a un texto que ya no es de muy fácil acceso, pero que se encuentra en todas las buenas bibliotecas psiquiátricas. Dicho texto, publicado en *L'Evolution psychiatrique* y que se titula "Acerca de la causalidad psíquica", es un discurso que nos hace remontarnos a 1946, si mal no recuerdo, justo después de la guerra. Lo que allí verán les demostrará que no es de ahora que trenzo íntimamente el interjuego de los dos registros.

Si aquel texto fue seguido, digamos, de un largo silencio por mi parte, no hay que sorprenderse demasiado. Luego hubo que recorrer un camino para abrir cierto número de oídos a este discurso. No crean que en el momento en que pronuncié estas palabras sobre la causalidad psíquica, resultara tan fácil encontrar los oídos para escucharlas. Ya que fue en Bonneval donde fueron pronunciadas, y como una cita más reciente en este mismo lugar pudo poner de manifiesto para algunos el camino recorrido, sepan ustedes que las reacciones a aquellas primeras palabras fueron bastante chocantes.

El término que mejor las caracterizaría es el de ambivalencia, término púdico y que empleamos en el medio analítico, pero sería decir poco. Dado que me buscan en este punto, y me devuelven a esa época en la que cierto número de ustedes ya estaban lo suficientemente formados como para recordarlo — momento de posguerra animado por no sé qué movimiento de renovación que de él se podía esperar — no puedo evitar recordar de pronto que aquellos que sin lugar dudas, individualmente, no eran los menos

dispuestos a escuchar un discurso que entonces era muy nuevo, gente situada en lo que se llama políticamente la extrema izquierda, comunistas para llamarlos por su nombre, dieron muestras de reaccionar en particular en aquella ocasión de un modo cuyo estilo debo señalar con un término que es de uso corriente, aunque deberíamos detenernos un instante antes de adelantar su empleo, pues es un término que ha acabado siendo muy injusto con quienes lo invocaban en el origen, un término que ha acabado tomando un sentido despreciativo, pero que yo lo empleo en el sentido cortés — el término farisaísmo.

En aquella ocasión, en el pequeño vaso de agua que es nuestro medio psiquiátrico, el farisaísmo comunista cumplió plenamente la función de aquello a lo que lo hemos visto dedicarse, al menos en nuestra generación, en la actualidad aquí en Francia, o sea, a asegurar la permanencia de aquella suma de hábitos, buenos o malos, en los que cierto orden establecido encuentra su confort y su seguridad.

En suma, no puedo sino dar testimonio de que es a esas reservas tan especiales de los comunistas a lo que debo el haber comprendido entonces que mi discurso tardaría todavía mucho tiempo en hacerse entender. De ahí el silencio en cuestión, y lo aplicado que estuve consagrándome tan solo a hacer penetrar dicho discurso en el medio que por su experiencia sería el más apto para entenderlo, a saber, el medio analítico. Les ahorro las aventuras de lo que vino después.

Pero si esto puede hacerles releer *Acerca de la causalidad psíquica*, verán ustedes, sobre todo después de lo que hoy les habré dicho, que ya entonces existía la trama en la que se inscribe cada una de las dos perspectivas que distingue no sin razón mi interlocutor. Estas perspectivas están indicadas aquí por estas dos líneas coloreadas, la vertical en azul, marcada con el signo I de lo imaginario, la horizontal en rojo, con la S de lo simbólico.

La articulación del sujeto con el otro con minúscula y la articulación del sujeto con el Otro con mayúscula no apuntan a separar. Habría más de una forma de recordárselo, pero se lo voy a recordar a ustedes volviendo a pasar por cierto número de momentos que ya han sido señalados como esenciales en mi discurso.

Lo que ven ustedes aquí esbozado en la pizarra, donde situaremos los elementos en cuestión, no es sino un esquema ya publicado en mi "Observación sobre el informe de Daniel Lagache". En este dibujo se articulan términos que tienen la más estrecha relación con nuestro tema, o sea, la función de la dependencia. Los retomo del texto de esa "Obervación", pero también del

discurso anterior que desplegué aquí el segundo año de mi Seminario, sobre lo que entonces llamaba, respectivamente, yo ideal e Ideal del yo.

Recordemos, pues, cómo la relación especular ocupa su lugar y de qué modo depende del hecho de que el sujeto se constituye en el lugar del Otro y su marca se constituye en la relación con el significante.

En la pequeña imagen ejemplar, de donde parte la demostración del estadio del espejo, aquel momento de júbilo en que el niño, captándose en la experiencia inaugural del reconocimiento en el espejo, se asume como totalidad que funciona en cuanto tal en su imagen especular, ¿acaso no he recordado siempre el movimiento que hace el niño? Este movimiento es tan frecuente, yo diría constante, que cada cual puede recordarlo. A saber, se vuelve hacia quien lo sostiene, que se encuentra ahí detrás. Si nos esforzamos por asumir el contenido de la experiencia del niño y por reconstruir el sentido de ese momento, diremos que, con ese movimiento de mutación de la cabeza que se vuelve hacia el adulto como para apelar a su asentimiento y luego de nuevo hacia la imagen, parece pedir a quien lo sostiene — y que representa aquí al Otro con mayúscula — que ratifique el valor de esta imagen.

No hay aquí, desde luego, sino un índice, teniendo en cuenta el vínculo inaugural entre la relación con el Otro y el advenimiento de la función de la imagen especular, indicada aquí como *i(a)*.

¿Pero tenemos que limitarnos a esto?

Si le pedí a mi interlocutor un trabajo, fue por las dudas que lo asaltaban a propósito de lo que planteó Claude Lévi-Strauss en su libro que marca la actualidad, *El pensamiento salvaje*, a propósito del cual verán ustedes su estrecha relación con lo que tenemos que decir este año.

Si, en efecto, tenemos que abordar lo que está en juego en dicha obra, es para señalar la clase de progreso que constituye el uso de la razón psicoanalítica, en la medida en que ésta responde a la hiancia ante la cual más de uno entre ustedes permanece por ahora detenido, la misma que Claude Lévi-Strauss indica a lo largo de su desarrollo mediante la oposición entre lo que llama razón analítica y la razón dialéctica.

En referencia a esta oposición, quisiera aportarles la siguiente observación a título de introducción al camino que debo hacer hoy.

Recuerden lo que extraje de aquel trabajo inaugural en el pensamiento de Freud que constituye *La interpretación de los sueños*, cuando destaqué lo siguiente, que Freud introduce allí de entrada el inconsciente como un lugar que llama *eine anderer Schauplatz*, otra escena. Desde un principio,

desde la entrada en juego de la función del inconsciente a partir del sueño, este término se introduce como esencial. Pues bien, creo que se trata, en efecto, de un modo constituyente de lo que es, digamos, nuestra razón.

En cuanto a esta razón, buscaremos el camino para discernir sus estructuras. Diré que el primer tiempo es — hay el mundo. Lo digo sin más, para hacerles entender lo que tengo que decirles, pero será preciso volver a este punto, porque todavía no sabemos qué significa.

Este mundo tal como es, he aquí lo que concierne a la razón analítica, aquella a la que el discurso de Claude Lévi-Strauss tiende a otorgar la primacía. Con esta primacía, le concede también una homogeneidad a fin de cuentas singular, que es ciertamente lo que choca y preocupa a los más lúcidos de entre ustedes. Estos no pueden dejar de discernir lo que ello comporta de retorno a lo que se podría llamar un materialismo primario, en la medida en que, en el límite de este discurso, el juego de la estructura, el de la combinatoria tan poderosamente articulada por el discurso de Claude Lévi-Strauss, no haría otra cosa más que coincidir con la estructura misma del cerebro, por ejemplo, incluso con la de la materia, representando, de acuerdo con la forma llamada materialista del siglo XVIII, tan solo su duplicado, ni siquiera su doble. Sé muy bien que esto es sólo una perspectiva llevada al límite, pero es válido captarla puesto que está expresamente articulada.

Ahora bien, la dimensión de la escena, en su división respecto del lugar, mundano o no, cósmico o no, donde se encuentra el espectador, está ahí ciertamente para ilustrar ante nuestros ojos la distinción radical entre el mundo y aquel lugar donde las cosas, aun las cosas del mundo, acuden a decirse. Todas las cosas del mundo entran en escena de acuerdo con las leyes del significante, leyes que no podemos de ningún modo considerar en principio homogéneas a las del mundo.

Es demasiado evidente que la existencia del discurso, donde estamos, como sujetos, implicados, es muy anterior al advenimiento de la ciencia. Por admirablemente instructivo que sea el esfuerzo de Claude-Lévi Strauss por homogeneizar el discurso que él llama de la magia con el discurso de la ciencia, ni por un instante podría dar lugar a la ilusión de creer que no hay ahí una diferencia, incluso un corte — y enseguida destacaré lo que tenemos que decir al respecto. El esfuerzo en cuestión es, a decir verdad, maravilloso por su sesgo desesperado.

Así, primer tiempo, el mundo. Segundo tiempo, la escena a la que hacemos que suba este mundo. La escena es la dimensión de la historia.

La historia tiene siempre un carácter de puesta en escena. Claude Lévi-Strauss lo muestra perfectamente, en especial en el capítulo donde le responde a Jean-Paul Sartre, y donde critica el último desarrollo por él instituido para llevar a cabo aquella operación que la última vez llamé *volver a poner a la historia sobre sus parihuelas*. Lévi-Strauss recuerda que el juego histórico tiene un alcance limitado, que el tiempo de la historia se distingue del tiempo cósmico, y que las propias fechas adquieren de golpe en la dimensión de la historia otro valor, llámense 2 de diciembre o 18 brumario. No se trata del mismo calendario que aquel cuyas páginas arrancan ustedes todos los días. Lo demuestra el hecho de que esas fechas tienen para ustedes otro sentido. Pueden ser evocadas nuevamente en cualquier otro día del calendario para significar que ellas le aportan su marca, su característica, su estilo de diferencia o de repetición.

Un vez que la escena prevalece, lo que ocurre es que el mundo entero se sube a ella, y que con Descartes se puede decir *Sobre la escena del mundo, yo avanzo,* como él hace, *larvatus, enmascarado.*

A partir de ahí, se puede plantear la cuestión de saber lo que el mundo, lo que hemos llamado el mundo al comienzo, de forma del todo inocente, le debe a lo que le viene de vuelta de dicha escena. Todo lo que hemos llamado el mundo a lo largo de la historia deja residuos superpuestos, que se acumulan sin preocuparse en absoluto por las contradicciones. Aquello que la cultura nos vehicula como el mundo es un amontonamiento, un depósito de restos de mundos que se han ido sucediendo y que no por ser incompatibles dejan de hacer buenas migas, demasiado, en el interior de cada uno de nosotros.

El campo particular de nuestra experiencia nos permite medir cuánto se impone esta estructura. Nosotros conocemos su profundidad, especialmente en la experiencia del neurótico obsesivo, a propósito del cual el propio Freud hace tiempo observó hasta qué punto esos modos cósmicos podían coexistir en él de un modo que no plantea aparentemente la menor objeción, manifestando al mismo tiempo la más perfecta heterogeneidad desde el primer examen. En suma, ya que hemos hecho referencia a la escena, no hay nada más legítimo que el cuestionamiento de lo que es el mundo de lo cósmico en lo real. Aquello con lo que creemos enfrentarnos en cuanto mundo, ¿no son simplemente restos acumulados, provenientes de la escena cuando se encontraba, por así decir, de gira?

Este breve repaso nos introducirá ahora a un tercer tiempo, que ya antaño les señalé sin que entonces tuviera el tiempo suficiente para destacarlo.

2

Ya que hablamos de la escena, sabemos qué función desempeña el teatro en el funcionamiento de los mitos que nos han dado, a nosotros, analistas, materia para pensar.

Los conduciré de nuevo a Hamlet, y a un punto crucial que ya ha les ha planteado preguntas a numerosos autores. Otto Rank, en particular, escribió a este respecto un artículo en todo punto admirable en vista del momento precoz en que fue escrito, y particularmente por cómo llama la atención sobre la función de la escena dentro de la escena.

En *Hamlet,* ¿qué es lo que Hamlet, el personaje de la escena, hace surgir en la escena con los comediantes? Es, sin duda, la *mouse-trap*, la ratonera con la que, nos dice, atrapará la conciencia del rey. Pero además ahí pasan cosas bien extrañas, y en particular la siguiente, que en la época en que les hablé tan extensamente de Hamlet no había querido introducirles, porque nos hubiera orientado hacia una literatura que es, en el fondo, más hamlética que psicoanalítica, y ustedes saben que de ésa hay como para empapelar estas paredes.

Cuando se imita la escena a modo de prólogo, antes de que los actores empiecen sus discursos, ello no parece alterar mucho al rey, aun cuando en su presencia se hace la pantomima de los presuntos gestos de su crimen. Por el contrario, si hay algo bien extraño es el verdadero desbordamiento, la crisis de agitación que se apodera de Hamlet a partir del momento crucial en que aparece en escena el personaje llamado Lucianus, o Luciano, y lleva a cabo su crimen, tanto contra el personaje que representa al rey — rey de comedia, aunque en su discurso se haya afirmado como el rey de cierta dimensión — como contra el personaje que representa a su cónyuge.

Todos los autores que se han detenido en esta escena han observado que la vestimenta del tal Luciano no era la del rey a quien se trataba de atrapar, sino exactamente la del propio Hamlet. Por otra parte se indica que este personaje no es el hermano del rey de comedia. No está pues con él en una relación homóloga a la relación del usurpador — quien una vez realizado el crimen, se encuentra en posesión de la reina Gertrudis — con el padre de Hamlet. Luciano es el sobrino del rey de comedia, posición homóloga a la del propio Hamlet respecto al usurpador.

Lo que Hamlet hace representar en la escena es pues, a fin de cuentas, él mismo llevando a cabo el crimen en cuestión. Este personaje, cuyo deseo no puede animarse a realizar la voluntad del *ghost*, del fantasma de su

padre — por las razones que traté de articular ante ustedes —, intenta dar cuerpo a algo, que pasa por su imagen especular, su imagen puesta en la situación, no de llevar a cabo su venganza, sino de asumir, en primer lugar, el crimen que se tratará de vengar.

Ahora bien, ¿qué es lo que vemos? Que es insuficiente. Por mucho que Hamlet caiga preso, tras esta especie de efecto de linterna mágica, de lo que verdaderamente se puede calificar — en razón de sus palabras, de su estilo, incluso de la forma ordinaria en que los actores animan este momento — de una verdadera pequeña crisis de agitación maníaca, cuando, un instante después, se encuentra con que tiene a su enemigo a su alcance, sólo sabe articular lo que cualquier oyente puede percibir como una escapada. Se esconde tras un pretexto, a saber, que atrapó a su enemigo en un momento demasiado santo — el rey está rezando — como para decidirse, golpeándolo en ese instante, a hacerlo acceder directamente al cielo.

No me entretendré en traducir todo lo que esto significa, porque necesito ir más lejos. Aparte de ese eco, les había mostrado todo el alcance de una identificación de Hamlet cuya naturaleza es completamente distinta. Es lo que llamé la identificación con Ofelia. En efecto, en el segundo momento Hamlet es arrebatado por el alma furiosa que, como podemos inferir legítimamente, es la de la víctima, la suicidada, manifiestamente ofrecida en sacrificio a los manes de su padre, pues ella si cede y sucumbe es a consecuencia del asesinato de su padre.

Esto remite a las creencias de siempre sobre las consecuencias de ciertos modos de fallecimiento, cuando las ceremonias funerarias no pueden llevarse a cabo plenamente. La venganza que clama Ofelia cuando se revela lo que fue para él su padre, ese objeto ignorado, desconocido, no ha sido satisfecha en lo más mínimo. Vemos cómo en ese punto interviene al desnudo aquella identificación con el objeto que Freud nos designa como el mecanismo fundamental de la función del duelo. Es la definición implacable que Freud supo dar del duelo, esa especie de reverso que señaló en el llanto consagrado al difunto, ese fondo de reproches que supone el hecho de que, de la realidad de aquel a quien se ha perdido, sólo se quiera recordar la pena que dejó.

Qué crueldad tan chocante, y muy adecuada para recordarnos la legitimidad de aquellos modos de celebración más primitivos que algunas prácticas colectivas todavía mantienen vivas. ¿Por qué no regocijarse de que el difunto haya existido? A nosotros nos parece que los campesinos ahogan con sus banquetes una insensibilidad perjudicial, cuando en realidad hacen algo muy distinto, celebran el advenimiento de aquel que fue

a la clase de gloria simple que merece, simplemente, por haber estado vivo entre nosotros. La identificación con el objeto del duelo, Freud la designó en sus formas negativas, pero no olvidemos que también tiene su fase positiva.

La entrada en Hamlet de lo que llamé el furor del alma femenina es lo que le da la fuerza para convertirse en aquel sonámbulo que todo lo acepta, hasta — lo he indicado suficientemente — ser en el combate quien juega la partida de su enemigo, el propio rey, contra su imagen especular, Laertes. A partir de ese momento, las cosas se arreglarán por sí solas, sin que en definitiva él haga nada más que lo que no se debe hacer, hasta que hace lo que a él le toca hacer. A saber, será herido de muerte antes de matar al rey.

Aquí podemos medir la distancia que hay entre dos clases de identificaciones imaginarias. Está la identificación con *i(a)*, la imagen especular tal como la encontramos en la escena dentro de la escena, y está la identificación más misteriosa, cuyo enigma empieza a desarrollarse aquí, con el objeto del deseo en cuanto tal, *a*, designado en cuanto tal en la articulación shakespeariana sin la menor ambigüedad, pues es en tanto objeto del deseo como Hamlet ha sido ignorado hasta un determinado momento, y es reintegrado a la escena por la vía de la identificación.

En la medida en que, en cuanto objeto, acaba desapareciendo, se impone la dimensión retroactiva que es la del imperfecto, con la forma ambigua en que éste se emplea en francés y que le da su fuerza a la manera en que repito ante ustedes aquel *Él no sabía*. Esto significa al mismo tiempo, *En el último momento, no habrá sabido*, y *Un poco más e iba a saber*. No sin razón ***désir***, en francés, viene de ***desiderium***. Hay reconocimiento retroactivo del objeto que se encontraba ahí. Por esta vía se sitúa el retorno de Hamlet, lo que constituye el punto extremo de su destino, de su función de Hamlet, si puedo expresarme así, de su culminación hamlética.

Aquí es donde lo que he llamado el tercer tiempo, o sea, la escena dentro de la escena, nos muestra dónde conviene dirigir nuestra interrogación.

Esta interrogación — lo saben ustedes desde hace mucho tiempo, porque es la misma que renuevo siempre desde múltiples ángulos — concierne al estatuto del objeto en tanto que objeto del deseo. Todo cuanto nos dice Claude Lévi-Strauss acerca de la función de la magia y del mito tiene su valor, a condición de que sepamos que se trata de la relación con ese objeto que tiene el estatuto de objeto del deseo. Este estatuto, lo admito, todavía no está establecido, y es ciertamente lo que se trata de hacer avanzar este año por la vía del abordaje de la angustia.

Conviene, con todo, no confundir este objeto del deseo con el objeto definido por la epistemología. El advenimiento del objeto de nuestra ciencia está muy específicamente definido por cierto descubrimiento de la eficacia de la operación significante en cuanto tal. Esto significa que lo propio de nuestra ciencia, digo de la ciencia que existe desde hace dos siglos entre nosotros, deja abierta la pregunta por lo que acabo de llamar lo cósmico del objeto. No es seguro que haya un cosmos, porque nuestra ciencia avanza en la medida, precisamente, en que ha renunciado a preservar toda presuposición cósmica o cosmicizante.

Este punto de referencia sigue siendo, sin embargo, tan esencial, que no puede dejar de sorprendernos que al restituir en *El pensamiento salvaje*, de una forma moderna, la permanencia, la perpetuidad, la eternidad de lo cósmico de la realidad del objeto, Claude Lévi-Strauss no aporte a todo el mundo la seguridad, la serenidad, el apaciguamiento epicúreo que debería resultar. La cuestión entonces es saber si son únicamente los psicoanalistas quienes no están contentos, o si es todo el mundo. Ahora bien, yo presumo, aunque todavía no tengo pruebas, que debe de ser todo el mundo. Se trata de dar razón de ello.

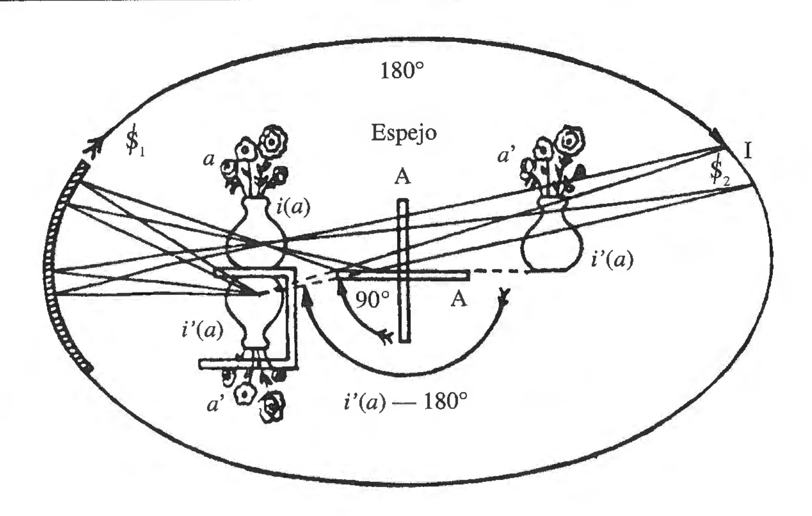
¿Por qué no se pone uno contento al ver de pronto el totemismo vaciado de su contenido, que llamaría, para hacerme entender, pasional? ¿Por qué no no pone contentos desde la era neolítica — porque no podemos remontarnos más lejos — el mundo esté tan en orden que todo lo que hay en la superficie de ese orden sean ondas insignificantes? En otros términos, ¿por qué queremos preservar tanto la dimensión de la angustia? Tiene que haber una buena razón para ello.

Entre el retorno a un cosmismo tranquilizador y el mantenimiento de un patetismo histórico que ya no tenemos muy en cuenta, aunque conserve toda su función, hay un sendero, una vía de paso. Hay que abrirla, precisamente, mediante el estudio de la función de la angustia.

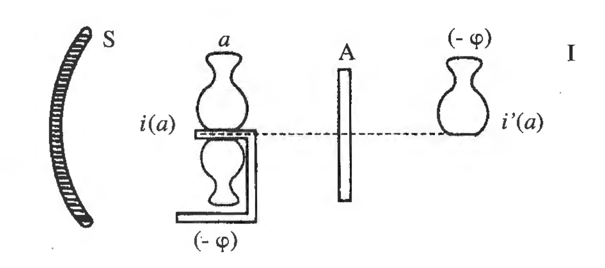
3

He aquí por qué me veo llevado a recordarles cómo se anuda precisamente la relación especular con la relación con el Otro con mayúscula.

El aparato que urdí en el artículo al que les pedí que se remitieran, ya que no voy a reproducirlo aquí por entero, está destinado a recordarnos lo



Esquema completo



Esquema simplificado

siguiente, que destaqué al final de mi Seminario sobre el deseo, a saber, que la función del investimiento especular está situada en el interior de la dialéctica del narcisismo tal como Freud la introdujo.

El investimiento de la imagen especular es un tiempo fundamental de la relación imaginaria. Es fundamental en la medida en que tiene un límite. No todo el investimiento libidinal pasa por la imagen especular. Hay un resto. Espero haber conseguido hacerles concebir por qué dicho resto es el eje en toda esta dialéctica. En este punto voy a retomarlo la próxima vez, para mostrarles, más de lo que hasta ahora he podido hacer, cuál es el privilegio de esta función bajo la modalidad del falo.

Esto significa que, en todo lo que es localización imaginaria, el falo aparecerá entonces bajo la forma de una falta. En la medida en que se realiza aquí, en *i(a)*, lo que llamé la imagen real, imagen del cuerpo que funciona en lo material del sujeto como propiamente imaginaria, o sea libidinalizada, el falo aparece en menos, como un blanco. A pesar de que el falo es sin duda una reserva operatoria, no sólo no está representado en el plano de lo imaginario, sino que está circunscrito y, por decirlo como corresponde, cortado[1] de la imagen especular.

Para añadir un eslabón a esta dialéctica, el año pasado traté de articular esto en torno a una figura tomada del dominio ambiguo de la topología, que reduce al extremo los datos de lo imaginario, y que opera en una especie de trans-espacio, del que todo hace pensar a fin de cuentas que está hecho de la pura articulación significante, al tiempo que deja a nuestro alcance algunos elementos intuitivos, como, por ejemplo, los que soporta la imagen estrafalaria y sin embargo bien expresiva del *cross-cap*.

Manipulé ante ustedes esta superficie durante más de un mes para hacerles concebir de qué modo puede el corte instituir allí dos piezas diferentes, una que puede tener una imagen especular, y otra que, literalmente, no la tiene. Se trataba de la relación entre menos *phi* y la constitución del *a* minúscula. Por un lado, la reserva inasible imaginariamente, aunque esté ligada a un órgano — gracias a Dios, perfectamente asible todavía, ese instrumento que de todas formas, de vez en cuando, deberá entrar en acción para la satisfacción del deseo, el falo. Por otra parte, el *a*, que es ese resto, ese residuo, ese objeto cuyo estatuto escapa al estatuto del objeto derivado de la imagen especular, es decir, a las leyes de la estética trascendental. Su estatuto es tan difícil de articular que se constituyó en la puerta de entrada de todas las confusiones en la teoría analítica.

Cuando Freud habla del objeto a propósito de la angustia se trata siempre de este objeto *a*, cuyas características constituyentes tan solo hemos esbozado y que estamos poniendo en el centro de la actualidad. La ambigüedad se debe a que no podemos sino imaginarlo en el registro especular. Se trata precisamente de instituir aquí otro modo de imaginarización, si puedo expresarme así, en el que se defina este objeto. Es lo que llegaremos a hacer si ustedes tienen la bondad de seguirme, es decir, paso a paso.

En este artículo del que les hablo, ¿de dónde hacía yo partir la dialéctica? De un S, el sujeto como posible, el sujeto, porque por fuerza hay que hablar de él si se habla, y cuyo modelo nos lo aporta la concepción clásica

1. *Coupé* significa tanto cortado como separado. [N. del T.]

del sujeto, con la sola condición de que lo limitemos al hecho de que habla. En cuanto empieza a hablar, el rasgo unario entra en juego. El hecho de poder decir 1 y 1 y 1 más, y 1 más, constituye la identificación primaria. Siempre se tiene que partir de un 1. Como lo ilustra el esquema del artículo en cuestión, es a partir de ahí que se inscribe la posibilidad del reconocimiento en cuanto tal de la unidad llamada *i(a)*.

Este *i(a)* está dado en la experiencia especular, pero, tal como les he dicho, ésta es autentificada por el Otro. Sin volver a darles todos los elementos de la pequeña experiencia de física recreativa que me sirvió para ilustrárselo, les diré que, en el plano de *i'(a)*, que es la imagen virtual de una imagen real, no aparece nada. He escrito arriba (-φ), porque tendremos que llevarlo hasta ahí la próxima vez. Este menos-*phi* no es más visible, más sensible, más presentificable allí que aquí, bajo *i(a)*, porque no ha entrado en lo imaginario.

El destino inicial, el tiempo inaugural del deseo, que tendrán ustedes que esperar a que se lo articule la próxima vez, reside en la relación que les planteé como la correspondiente al fantasma, *($ ◊ a)*, que se lee — S tachada, losange, con su sentido que pronto sabremos leer de otro modo, *a* minúscula.

Si el sujeto pudiera estar realmente, y no por intermedio del Otro, en el lugar designado I, tendría relación con lo que se trata de atrapar en el cuello de la imagen especular original, *i(a)*, a saber, el objeto de su deseo, *a*. Estos dos pilares, *i(a)* y *a*, son el soporte de la función del deseo. Si el deseo existe y sostiene al hombre en su existencia de hombre, es en la medida en que la relación (*$ ◊ a*) es accesible mediante algún rodeo, en que ciertos artificios nos dan acceso a la relación imaginaria que constituye el fantasma. Pero esto no es en absoluto posible de un modo efectivo. Lo que el hombre tiene frente a él nunca es más que la imagen virtual, *i'(a)*, de lo que yo representaba en mi esquema con *i(a)*. De esto que produce la ilusión del espejo esférico a la izquierda en estado de real, en la forma de una imagen real, el hombre sólo tiene la imagen virtual, a la derecha, sin nada en el cuello del florero. El *a*, soporte del deseo en el fantasma, no es visible en lo que constituye para el hombre la imagen de su deseo.

En otro lugar, más acá de esta imagen, a la izquierda, está la presencia del *a*, demasiado cercana a él para ser vista, pero que es el *initium* del deseo. De ahí extrae la imagen *i'(a)* su prestigio. Pero cuanto más se acerca el hombre, cuanto más rodea, acaricia lo que cree que es el objeto de su deseo, de hecho más alejado se encuentra, extraviado. Todo lo que hace por esta vía para acercarse, da cada vez más cuerpo a lo que, en el objeto de dicho deseo, representa la imagen especular. Cuanto más lo hace y cuanto

más quiere, en el objeto de su deseo, preservar, mantener, proteger el lado intacto de ese florero primordial que es la imagen especular, más se adentra en aquella vía que a menudo se llama impropiamente la vía de la perfección de la relación de objeto, y más engañado está.

He aquí que estamos en posición de responder ahora a la pregunta — ¿cuándo surge la angustia? La angustia surge cuando un mecanismo hace aparecer algo en el lugar que llamaré, para hacerme entender, natural, a saber, el lugar (-φ), que corresponde, en el lado derecho, al lugar que ocupa, en el lado izquierdo, el *a* del objeto del deseo. Digo *algo* — entiendan *cualquier cosa*.

Desde ahora hasta la próxima vez, les ruego que se tomen la molestia de releer, con esta introducción que les hago, el artículo de Freud sobre lo *Unheimlichkeit*. Es un artículo que nunca he oído comentar, y a propósito del cual nadie parece haberse percatado siquiera de que es el eslabón indispensable para abordar la cuestión de la angustia. Así como abordé el inconsciente mediante el *Witz*, abordaré este año la angustia mediante lo *Unheimlichkeit*.

Lo *unheimlich* es lo que surge en el lugar donde debería estar el menos-*phi*. De donde todo parte, en efecto, es de la castración imaginaria, porque no hay imagen de la falta y con razón. Cuando algo surge ahí, lo que ocurre, si puedo expresarme así, es que la falta viene a faltar.

Esto podrá parecerles una agudeza, un *concetto*, muy propio de mi estilo, del que todo el mundo sabe que gongoriza. Pues bien, me importa un bledo. Tan solo les haré observar que pueden producirse muchas cosas que van en la dirección de la anomalía, y que no es esto lo que nos angustia. Pero si de pronto falta toda norma, o sea, lo que constituye a la anomalía como aquello que es la falta, si de pronto eso no falta, en ese momento es cuando empieza la angustia. Traten de aplicar esto a muchas cosas.

Los autorizo ya mismo a retomar la lectura de lo que dice Freud en su último gran artículo sobre la angustia, *Inhibición, síntoma y angustia*. La clave que les entrego les permitirá ver el verdadero sentido que hay que dar, bajo su pluma, al término pérdida del objeto.

En este punto lo retomaré la próxima vez, cuando espero poder darle su verdadero sentido a nuestra investigación de este año.

28 DE NOVIEMBRE DE 1962

IV

MÁS ALLÁ DE LA ANGUSTIA DE CASTRACIÓN

El objeto en forma de pieza separada
El objeto hoffmaniano
El objeto a *postizo*
El objeto-demanda
El objeto que no falta

Vuelvo a ponerles pues en la pizarra el esquema con el que me interné con ustedes la última vez en la articulación de lo que es nuestro tema.

Mediante la angustia, mediante su fenómeno, pero también mediante el lugar que les enseñaré a designar como propio de ella, se trata de profundizar en la función del objeto en la experiencia analítica.

Brevemente, quiero señalarles que pronto aparecerá el texto que me he tomado la molestia de redactar de una comunicación que hice hace más de dos años, el 21 de septiembre de 1960, en una reunión hegeliana en Royaumont. El tema que elegí tratar era el siguiente: *Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano.* Se lo indico a quienes ya están familiarizados con mi enseñanza, porque allí encontrarán, me parece, la mayor satisfacción en lo referente a los tiempos de construcción y el funcionamiento de lo que entre todos hemos llamado el grafo. Este texto verá pues la luz en un volumen, que incluirá también las otras intervenciones, no todas ellas psicoanalíticas, publicado por un Centro, en el 173 del Boulevard Saint Germain, que se encarga de editar todos los trabajos de Royaumont.

Si este anuncio es hoy oportuno, es en la medida en que subversión del sujeto y dialéctica del deseo enmarcan la función del objeto en la que ahora tendremos que adentramos más profundamente.

No creo que encuentre en absoluto en quienes vienen aquí como novicios la reacción — debo decirlo, muy antipática — con la que fue acogido en Royaumont este trabajo, hecho para poner de nuevo en cuestión muy profundamente la función del objeto, del objeto del deseo en particular.

Para mi sorpresa, esta reacción provino de filósofos a quienes creía más hechos a lo inhabitual. Su impresión, que no puedo calificar de otro modo que como ellos mismos lo hicieron, fue la de una especie de pesadilla, incluso de una elucubración cargada de de cierto diabolismo. Sin embargo, todo en la experiencia que llamaré moderna — con las modificaciones profundas que conlleva en la aprehensión del objeto eso que no soy el primero en calificar como la era de la técnica — ¿no debería acaso sugerir la idea de que un discurso sobre el objeto debe pasar obligatoriamente por relaciones complejas, que sólo nos permiten el acceso a través de profundos zigzags?

Tomemos por ejemplo ese módulo de objeto que se llama la pieza separada, tan característico de lo que nos aporta la experiencia, la experiencia más externa, no la analítica. ¿No es acaso algo que merece nuestra atención, algo que aporta una dimensión nueva a toda interrogación noética sobre nuestra relación con el objeto? Ya que, al fin y al cabo, ¿qué es una pieza separada? ¿Cuál es su subsistencia fuera de su empleo eventual en relación con cierto modelo? Éste puede estar hoy en función, pero bien puede mañana quedar anticuado, no renovarse, como dicen — a consecuencia de lo cual, ¿en qué se convierte la pieza separada? ¿Qué sentido tiene?

¿Por qué este perfil de cierta relación enigmática con el objeto no iba a servirnos hoy como introducción para retomar este esquema?

Este esquema no es una complicación vana. No tenemos por qué sorprendernos, ni ponernos rígidos ante él.

1

Esquema simplificado

En este lugar, *i'(a)*, en el Otro, en el lugar del Otro, se perfila una imagen tan solo reflejada de nosotros mismos. Está autentificada por el Otro, pero es ya problemática, incluso falaz.

Esta imagen se caracteriza por una falta — o sea, lo que en ella se evoca no puede aparecer ahí. Dicha imagen orienta y polariza el deseo, tiene para él una función de captación. En ella el deseo está, no sólo velado, sino puesto esencialmente en relación con una ausencia.

Esta ausencia es también la posibilidad de una aparición regida por una presencia que está en otra parte. Tal presencia la gobierna de cerca, pero lo hace desde donde es inaprensible para el sujeto. Como les indiqué, la presencia en cuestión es la del *a*, el objeto en la función que cumple en el fantasma.

En este lugar de la falta en el que algo puede aparecer, puse la última vez, y entre paréntesis, el signo (-φ). Les indica a ustedes que aquí se perfila una relación con la reserva libidinal, o sea, con algo que no se proyecta, no se inviste en el plano de la imagen especular — es irreductible a ella, por la razón de que permanece profundamente investido en el propio cuerpo — del narcisismo primario, de lo que llaman autoerotismo, de un goce autista. Es en suma un alimento que permanece ahí para animar, dado el caso, lo que intervenga como instrumento en la relación con el otro, el otro constituido a partir de la imagen de mi semejante, el otro que perfilará su forma y sus normas, la imagen del cuerpo en su función seductora, sobre aquel que es el partenaire sexual.

Como les indiqué la última vez, lo que de pronto puede hacerse notar en el lugar designado aquí con (-φ) es la angustia, la angustia de castración, en su relación con el Otro. He aquí la cuestión en la que nos adentraremos hoy. Como ustedes ven, voy directo al punto nodal.

Todo aquello, absolutamente nuevo y original, que sabemos sobre la estructura del sujeto y la dialéctica del deseo que tenemos que articular, nosotros, analistas, ¿por qué vía lo hemos aprendido? Por la vía de la experiencia del neurótico. Ahora bien, ¿qué nos dice Freud a este respecto? Que el último término al que él llegó al elaborar esta experiencia, su punto de llegada, su tope, el término para él imposible de superar, es la angustia de castración.

¿Qué significa esto? ¿Es este término imposible de superar? ¿Qué significa esta detención de la dialéctica analítica en la angustia de castración? ¿No ven ustedes ya, sólo en el uso del esquematismo que empleo, esbozarse la vía por la que pretendo conducirlos? Esta vía parte de una mejor articulación de aquel hecho de la experiencia que Freud designó como el tope con el que tropieza el neurótico en la angustia de castración. La apertura que les propongo, la dialéctica que les demuestro aquí, permite articular que

no es en absoluto la angustia de castración en sí misma lo que constituye el callejón sin salida final del neurótico.

En efecto, la forma de la castración, o sea, la castración en su estructura imaginaria, ya está dada aquí, en (-φ), en el nivel de la fractura que se produce ante la proximidad de la imagen libidinal del semejante, en un momento de cierto dramatismo imaginario. De ahí la importancia de los accidentes de la *escena* que por esta razón se llama traumática. La fractura imaginaria presenta toda clase de variaciones y de anomalías posibles, lo cual indica ya por sí solo que algo en el material es utilizable para otra función que, ella sí, da su pleno sentido al término castración.

Aquello ante lo que el neurótico recula no es la castración, sino que hace de su castración lo que le falta al Otro. Hace de su castración algo positivo, a saber, la garantía de la función del Otro, ese Otro que se le escapa en la remisión indefinida de las significaciones, ese Otro donde el sujeto no se ve sino como destino, pero destino sin término, destino que se pierde en el océano de las historias. Ahora bien, ¿qué son las historias — sino una inmensa ficción? ¿Qué puede asegurar una relación del sujeto con este universo de las significaciones, sino que en algún lugar haya goce? Esto sólo puede asegurarlo por medio de un significante, y por fuerza este significante falta. En este lugar faltante, el sujeto es llamado a hacer su aportación mediante un signo, el de su propia castración.

Consagrar su castración a la garantía del Otro. Ante esto se detiene el neurótico. Se detiene por una razón en cierto modo interna al análisis y que resulta de lo siguiente, que es el analista quien lo conduce hasta esa cita. La castración no es, a fin de cuentas, nada más que el momento de la interpretación de la castración.

Quizás he ido más deprisa en mi discurso de esta mañana de lo que era mi intención. Pero ya ven ustedes aquí la indicación de que tal vez haya una posible vía de paso, pero esta posibilidad no podremos explorarla sin volver atrás, hasta ese lugar donde la castración imaginaria funciona para constituir, hablando con propiedad, de pleno derecho, lo que se llama el complejo de castración.

Es en el plano del cuestionamiento del complejo de castración donde nuestra exploración concreta de la angustia nos permitirá estudiar el paso posible — tanto más posible cuanto que ya ha sido atravesado en muchas ocasiones. El estudio de la fenomenología de la angustia nos permitirá decir cómo y por qué.

2

La angustia, tomémosla en su definición *a minima*, como señal. Como Freud la produjo al término del progreso de su pensamiento, esta definición no es lo que se suele creer.

No resulta ni de un abandono de sus primeras posiciones, que hacían de ella el fruto de un metabolismo energético, ni de una nueva conquista, pues en el momento en que Freud hacía de la angustia la transformación de la libido, se encuentra ya la indicación de que podía funcionar como señal. Me resultará fácil mostrárselo de paso remitiéndonos al texto, pero tengo demasiadas cosas que plantear ante ustedes este año como para estancarnos demasiado tiempo en el plano de la explicación del texto.

La angustia, les dije, está ligada a todo lo que puede surgir en el lugar (-φ). Nos lo asegura un fenómeno al que se le ha prestado una atención demasiado escasa, por lo que no se ha llegado a dar una formulación satisfactoria, unitaria, de todas las funciones de la angustia en el campo de nuestra experiencia. Este fenómeno es el de lo *Unheimlichkeit*.

La última vez les rogué que se remitieran ustedes mismos al texto de Freud, porque no tengo tiempo para deletrearlo nuevamente en su presencia. Muchos, lo sé, lo hicieron enseguida, se lo agradezco. Hasta con una lectura superficial, lo primero que les saltará a la vista es la importancia que da Freud allí al análisis lingüístico. Si esto no saltara a la vista por todas partes, este texto por sí solo bastaría para justificar el predominio que otorgo a las funciones del significante en mi comentario de Freud.

Lo que les llamará la atención en segundo lugar cuando lean la exploración de los diccionarios con la que Freud introduce su estudio, es que la definición de lo *unheimlich* es que es *heimlich*. Lo que es *Unheim*, es lo que se encuentra en el punto del *Heim*.

Freud no se ocupa de explicarnos por qué. Es así. Como se hace muy evidente, con sólo leer los diccionarios, que es así, él no se detiene más en ese punto, está como yo hoy, tiene que avanzar. Pues bien, para permanecer dentro de nuestra convención, y en aras de la claridad de nuestro lenguaje para lo que vendrá a continuación, a este lugar designado la última vez como el *menos-phi*, lo llamaremos por su nombre — es esto lo que se llama el *Heim*.

Digamos, si esta palabra tiene algún sentido en la experiencia humana, que ahí está la casa del hombre. Denle a ese término *casa* todas las reso-

nancias que quieran, incluidas las astrológicas. El hombre encuentra su casa en un punto situado en el Otro, más allá de la imagen de la que estamos hechos.

Este lugar representa la ausencia en la que nos encontramos. Suponiendo, como a veces ocurre, que ella se revele como lo que es — o sea, que se revele la presencia en otra parte que constituye a este lugar como ausencia — entonces ella manda en el juego, se apodera de la imagen que la soporta, y la imagen especular se convierte en la imagen del doble, con lo que ésta aporta de extrañeza radical. Por emplear términos que adquieren su significación por oponerse a los términos hegelianos — hace que aparezcamos como objeto, al revelarnos la no autonomía del sujeto.

Los textos hoffmanianos, como lo muestran todos los ejemplos que en ellos halló Freud, se encuentran en el corazón de una experiencia semejante.

En la atroz historia de *El hombre de arena*, se ve cómo el sujeto rebota de una captura a otra ante esa forma de imagen que materializa, hablando con propiedad, el esquema ultrarreducido que les he dado aquí. La muñeca que el héroe del cuento espía tras la ventana del brujo, que urde a su alrededor no sé qué operación mágica, es propiamente esta imagen, *i'(a)*, en la operación de completarla con aquello que, en la forma misma del cuento, se distingue de ella, a saber, el ojo. El ojo del que se trata no puede ser sino el del héroe — el tema de que le quieren arrebatar este ojo aporta el hilo explicativo de todo el cuento.

Resulta significativo de no sé qué embarazo — sin duda ligado al hecho de que era la primera vez que el arado entraba en esta línea de la revelación de la estructura subjetiva —, que Freud nos dé esta referencia desordenadamente. Dice algo así — Lean *Los elixires del diablo*, no puedo decirles hasta qué punto es completo, hasta qué punto se encuentran allí todas las formas posibles del mecanismo, hasta qué punto se explicitan todas las incidencias en las que puede producirse la reacción de lo *unheimlich*. Manifiestamente, no se adentra más, como desbordado por el carácter en efecto lujuriante de esta breve novela.

No es tan fácil procurarse un ejemplar, aunque, gracias a una de las personas presentes, me he encontrado provisto de uno, por lo que le doy las gracias. Es muy útil disponer de más de un ejemplar.

En este punto *Heim* no se manifiesta simplemente lo que ustedes saben desde siempre, que el deseo se revela como deseo del Otro, aquí deseo *en* el Otro, sino también que mi deseo, diría yo, entra en el antro donde es esperado desde toda la eternidad bajo la forma del objeto que soy, en tanto

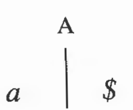
que él me exilia de mi subjetividad, resolviendo por sí mismo todos los significantes a los que ésta se vincula.

Por supuesto, ello no ocurre todos los días, y quizás sólo ocurra en los cuentos de Hoffmann. En *Los elixires del diablo* es del todo claro. En cada una de las vueltas de esa larga y tan tortuosa verdad, se verifica la pertinencia de la observación de Freud cuando da a entender que aquí uno se pierde un poco. En efecto, este *perderse* forma parte de la función del laberinto, que es lo que se trata de animar. Pero, si se sigue cada una de sus vueltas, queda claro que el sujeto sólo accede a su deseo sustituyéndose a uno de sus propios dobles.

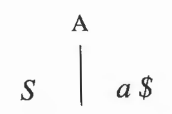
No en vano Freud insiste en la dimensión esencial que da el campo de la ficción a nuestra experiencia de lo *unheimlich*. En la realidad, ésta es demasiado fugitiva. La ficción la demuestra mucho mejor, la produce incluso como efecto de una forma más estable porque está mejor articulada. Es una especie de punto ideal, pero cuán precioso para nosotros, ya que nos permite ver la función del fantasma.

Este efecto mayor de ficción, articulado hasta la machaconería en una obra como *Los elixires del diablo*, pero situable también en tantas otras, es éste el que, en la corriente eficaz de la existencia, permanece en estado de fantasma. Considerándolo así, ¿qué es el fantasma, sino, como en parte sospechábamos, *ein Wunsch*, un anhelo, e incluso, como todos los anhelos, bastante ingenuo? Para expresarlo humorísticamente, diría que la fórmula del fantasma, $ deseo de *a*, puede traducirse desde esta perspectiva — que el Otro se desvanezca, se quede pasmado, ante ese objeto que soy, con la salvedad de que yo me veo.

Para iluminar mi linterna y plantear la cosa de un modo apodíctico antes de mostrarles cómo funciona la cosa, les diré enseguida que las dos fases — cuyas relaciones del $ con el *a* he escrito situando de forma diferente este último término respecto de la función reflexiva del A como espejo — corresponden exactamente a la repartición de los términos del fantasma en el perverso y en el neurótico.



El fantasma en el perverso



El fantasma en el neurótico

En el perverso, las cosas están, por así decir, en su sitio. El *a* se encuentra allí donde el sujeto no puede verlo, y el S tachado está en su lugar. Por eso puede decirse que, por su parte, el sujeto perverso, aun permaneciendo inconsciente del modo en que esto funciona, se ofrece lealmente al goce del Otro.

Sólo que nunca lo hubiéramos sabido de no ser por el neurótico, para quien el fantasma no tiene en absoluto el mismo funcionamiento. Es el neurótico quien, al mismo tiempo, nos revela el fantasma en su estructura debido a lo que con él hace, pero también porque lo que hace nos embauca, como embauca a todo el mundo.

En efecto, como les explicaré a continuación, el neurótico se sirve del fantasma con fines particulares. Lo que se ha creído percibir como perversión debajo de la neurosis, algo de lo que les he hablado muchas veces, es simplemente esto que les estoy explicando, a saber, que el fantasma del neurótico está situado todo él en el lugar del Otro. Es el apoyo que toma el neurótico en este fantasma lo que, cuando nos encontramos con él, se presenta como perversión.

Los neuróticos tienen fantasmas perversos, y los analistas se rompen la cabeza desde hace mucho tiempo preguntándose lo que esto significa. Se ve muy bien, de todas formas, que no es lo mismo que la perversión, que no funciona de la misma forma — y se engendra una gran confusión, y se multiplican los interrogantes, y se preguntan por ejemplo si una perversión es ciertamente una perversión. Esta pregunta no hace más que redoblar la primera ¿para qué puede servirle al neurótico el fantasma perverso?

A partir de lo que acabo de exponer ante ustedes acerca de la función del fantasma, lo que hay que empezar diciendo es que, en efecto, algo del orden del *a* aparece en un lugar que se encuentra encima de la imagen *i'(a)* que les designo en la pizarra, lugar del *Heim* que es el lugar de aparición de la angustia. Este fantasma del que se sirve el neurótico y que organiza en el momento de usarlo, lo llamativo es que es lo que más le sirve para defenderse de la angustia, para recubrirla.

Esto sólo puede concebirse, naturalmente, partiendo de los presupuestos que he tenido que plantear de entrada llevándolos al extremo. Como ante todo discurso nuevo, será preciso que lo juzguen en el momento en que se forma, apreciando si cubre el funcionamiento de la experiencia. Creo que no les cabrá ninguna duda.

Este objeto *a* que el neurótico se hace ser en su fantasma no le pega ni con cola. Por eso, ciertamente, con su fantasma el neurótico nunca hace gran cosa. Eso consigue defenderlo de la angustia justamente en la medida

en que es un *a* postizo. Esta función, se la ilustré a ustedes hace tiempo con el sueño de la bella carnicera.

A la bella carnicera le gusta el caviar, por supuesto, sólo que no lo quiere, porque eso podría contentar demasiado al bruto de su marido, que es capaz de comérselo con todo el resto, eso no lo detendrá. Ahora bien, lo que le interesa a la bella carnicera no es absoluto, por supuesto, alimentar a su marido con caviar, porque como les he dicho él le añadirá todo un menú. Tiene buen apetito el carnicero. Lo único que le interesa a la bella carnicera es que su marido tenga ganas de la pequeña nada que ella mantiene en reserva.

Esta fórmula del todo clara cuando se trata de histéricas — por hoy confíen en mí — se aplica a todos los neuróticos. El objeto *a* que funciona en su fantasma, y que les sirve de defensa contra su angustia, es también, contra todas las apariencias, el cebo con el que retienen al Otro. Y, gracias a Dios, a esto debemos el psicoanálisis.

Hay una tal Ana O. que sabía un montón sobre la maniobra del juego histérico. Ella presentó toda su pequeña historia, todos sus fantasmas, a los señores Breuer y Freud, que se sintieron como pececitos en el agua. Freud, en la página 271 de los *Studien über Hysterie*, se maravilla del hecho de que, a pesar de todo, no hubiera en ella la menor defensa. Daba todo lo que tenía tal cual. No había necesidad de sudar tinta para que lo soltara todo. Evidentemente, Freud se encontraba ante una forma generosa del funcionamiento histérico, y por esta razón, como ustedes saben, a Breuer se le atragantó, porque él, con el formidable cebo, se tragó también la pequeña nada, y le llevó un tiempo regurgitarla. Luego ya no volvió a acercarse.

Felizmente, Freud era un neurótico, y como al mismo tiempo era inteligente y valiente, pudo servirse de su propia angustia frente a su deseo, que se encontraba en el origen de su apego ridículo a aquella imposible buena mujer que, por otra parte, lo enterró y que se llamaba Sra. Freud. Pudo servirse de ella para proyectar el caso en la pantalla radiográfica de su fidelidad a tal objeto fantasmático, y pudo reconocer allí, sin parpadear un solo instante, para qué servía todo eso, hasta admitir de forma clara que Ana O. apuntaba perfectamente hacia él, Freud. Pero evidentemente él era un poco más duro de pelar que el otro, Breuer. A esto, ciertamente, le debemos el haber entrado, a través del fantasma, en el mecanismo del análisis y en un uso racional de la transferencia.

Esto es igualmente lo que nos permitirá dar el siguiente paso, y reconocer lo que constituye el límite entre el neurótico y los demás.

3

Ahora hay que dar otro salto, les ruego que lo adviertan, porque, como ha ocurrido con los otros, luego tendremos que justificarlo.

¿Qué es lo que funciona efectivamente en el neurótico en el lugar, para él desplazado, del objeto *a*? ¿Qué realidad hay tras el uso falaz del objeto en el fantasma del neurótico? Esto se explica suficientemente por el hecho de que ha podido trasladar al Otro la función del *a*. Esta realidad tiene un nombre muy simple — es la demanda.

El verdadero objeto que busca el neurótico es una demanda que quiere que se le demande. Quiere que le supliquen. Lo único que no quiere es pagar el precio.

Esto es una experiencia común, de la cual los analistas — sin duda lo bastante poco esclarecidos en este punto por las explicaciones de Freud como para no sentirse obligados a volver a la pendiente resbaladiza del moralismo — dedujeron un fantasma siempre presente en las predicaciones moralístico-religiosas más antiguas, el de la oblatividad. Como no quiere dar nada, lo cual evidentemente tiene alguna relación con el hecho de que su dificultad es del orden del recibir, entonces, si quisiera dar algo, todo marcharía.

Pero los que hacen bellos discursos y nos dicen que la madurez genital es el lugar del don, no se dan cuenta de que si hay algo que se le debería enseñar al neurótico a dar, es eso que él no se imagina, es nada — es precisamente su angustia.

He aquí algo que nos devuelve a nuestro punto de partida de hoy, que designa ese tope que se alcanza en la angustia de castración.

El neurótico no dará su angustia. Como verán ustedes, acabaremos sabiendo algo más al respecto, vamos a saber por qué. Esto es tan cierto, es tan claramente de esto de lo que se trata, que todo el proceso, toda la cadena del análisis consiste en lo siguiente — que dé al menos su equivalente, porque empieza dando un poco su síntoma. Por esta razón un análisis, como lo decía Freud, empieza por una puesta en forma de los síntomas. Nos esforzamos, Dios mío, por hacerlos caer en su propia trampa. No puede actuarse de otro modo en ningún caso. Él nos hace una oferta que, en suma, es falaz — pues bien, la aceptamos. En consecuencia, entramos en el juego allí donde él apela a la demanda. Quiere que le pidan algo. Como no le piden nada, empieza a modular sus propias demandas, que van a ocupar el lugar del *Heim*. Ésta es la primera entrada en el análisis.

De paso, les diré que salvo lo que se articula casi por sí mismo en este esquema, no veo cómo se ha podido justificar hasta ahora, a no ser mediante

una falsa comprensibilidad grosera, la dialéctica frustración-agresión-regresión. En la medida en que dejan sin respuesta la demanda, ¿qué se produce? La agresión de la que les hablan, ¿dónde la han visto ustedes producirse, salvo fuera del análisis, en prácticas llamadas de psicoterapia de grupo, de las que hemos oído hablar en algún lugar? No se produce ninguna agresión. Por el contrario, la dimensión de la agresividad entra en juego para cuestionar aquello a lo que por su naturaleza apunta, o sea, la relación con la imagen especular. En la medida en que el sujeto agota sus iras contra esta imagen, se produce aquella sucesión de las demandas que va hacia una demanda cada vez más original, históricamente hablando, y entonces se modula la regresión en cuanto tal.

Ahora llegamos a un punto que nunca se ha explicado — éste tampoco — de un modo satisfactorio hasta ahora. ¿Por qué, si el sujeto es introducido en un tiempo que por fuerza debemos situar históricamente como progresivo, ello ocurre por la vía regresiva?

Hay quienes, frente a la paradoja de saber que es remontando hasta la fase oral como se aísla la relación fálica, han tratado de hacernos creer que tras la regresión era preciso rehacer el mismo camino en sentido inverso, lo cual es absolutamente contrario a la experiencia. Nunca se ha visto un análisis, por logrado que se lo suponga en el proceso de la regresión, volver a pasar por las etapas contrarias, tal como sería preciso si se tratara de una reconstrucción genética. Por el contrario, en la medida en que se agotan, llegan hasta el final, hasta el fondo, todas las formas de la demanda hasta la demanda de cero, vemos aparecer en el fondo la relación de castración.

La castración se encuentra inscrita como relación en el límite del círculo regresivo de la demanda. Aparece ahí cuando, y en la medida en que, el registro de la demanda está agotado.

Se trata de comprender esto topológicamente. Pero como hoy no puedo llevar las cosas mucho más lejos, terminaré con una observación que, al converger con aquella otra con la que terminé mi último discurso, llevará su reflexión en una dirección que podrá facilitarles el paso siguiente, tal como acabo de indicarlo. Tampoco en este punto me entretendré en rodeos inútiles, abordaré la cuestión metiéndome en ella de lleno.

En *Inhibición, síntoma y angustia*, Freud nos dice, o parece decirnos, que la angustia es la reacción-señal ante la pérdida de un objeto. Y enumera — pérdida del medio uterino que se produce en bloque con el nacimiento — pérdida posible de la madre, considerada como objeto — pérdida del pene — pérdida del amor del objeto — pérdida del amor del superyó. Ahora bien, ¿qué les dije la última vez para introducirlos en una cierta vía que es

esencial captar? Que la angustia no es la señal de una falta, sino de algo que es preciso concebir en un nivel redoblado como la carencia del apoyo que aporta la falta. Pues bien, retomen con esta indicación la lista de Freud, que yo he atrapado al vuelo, por así decir.

¿No saben ustedes que no es la nostalgia del seno materno lo que engendra la angustia, sino su inminencia? Lo que provoca la angustia es lo que nos anuncia, nos permite entrever, que volvemos al regazo. No es, contrariamente a lo que se dice, el ritmo ni la alternancia de la presencia-ausencia de la madre. Lo demuestra el hecho de que el niño se complace en renovar este juego de presencia-ausencia. La posibilidad de la ausencia es eso, la seguridad de la presencia. Lo más angustiante que hay para el niño se produce, precisamente, cuando la relación sobre la cual él se instituye, la de la falta que produce deseo, es perturbada, y ésta es perturbada al máximo cuando no hay posibilidad de falta, cuando tiene a la madre siempre encima, en especial limpiándole el culo, modelo de la demanda, de la demanda que no puede desfallecer.

En un plano más elevado, en el tiempo siguiente, el de la presunta pérdida del pene, ¿de qué se trata? ¿Qué vemos al comienzo de la fobia de Juanito? Se hace énfasis — lo cual no está bien centrado — en el hecho de que, según dicen, la angustia estaría ligada a la interdicción por la madre de las prácticas masturbatorias, vivida por el niño como presencia del deseo de la madre ejerciéndose respecto a él. Pero ¿qué nos enseña aquí la experiencia sobre la angustia en su relación con el objeto del deseo, sino que la interdicción es tentación? No se trata de pérdida del objeto, sino de la presencia de lo siguiente — los objetos, eso es algo que no falta.

Pasemos a la próxima etapa, la del amor del superyó, con todo lo que se supone que comporta en la vía llamada del fracaso. ¿Qué significa esto, sino que lo temido es el éxito? Siempre se trata del *eso no falta*.

Hoy los dejaré en este punto, destinado a disipar y a darle la vuelta a una confusión que descansa por entero en la dificultad de identificar el objeto del deseo. Que sea difícil de identificar no implica que no esté ahí. Está ahí, y su función es decisiva.

En lo que a la angustia se refiere, consideren que lo que hoy les he dicho no es todavía más que acceso preliminar. El modo preciso de situarla, en el que entraremos a partir de la próxima vez, debe situarse entre los tres temas que vieron ustedes dibujarse en mi discurso de hoy.

Uno es el goce del Otro. El segundo es la demanda del Otro. El tercero, que sólo ha podido ser escuchado por los oídos más finos, es aquella clase de deseo que se manifiesta en la interpretación, cuya forma más ejemplar y enigmática es la incidencia del analista en la cura.

Es la que hace que desde hace mucho tiempo les plantee esta pregunta — en la economía del deseo, ¿qué representa aquella clase privilegiada de deseo que llamo el deseo del analista?

5 DE DICIEMBRE DE 1962

V

LO QUE ENGAÑA

Pavlov, Goldstein y la demanda del Otro
Jones y el goce del Otro
Las huellas del sujeto
Los cortes de la pulsión
Pascal y la experiencia del vacío

Hemos visto, hemos leído y seguiremos leyendo, que un segmento del psicoanálisis, el que aquí proseguimos, tiene un carácter más filosófico que algún otro, el cual trataría de ajustarse a una experiencia más concreta, más científica, más experimental, poco importa qué palabra se emplee.

No es culpa mía, como se suele decir, si el psicoanálisis cuestiona en el plano teórico el deseo de conocer, y si, en su discurso, se sitúa así él mismo en un más acá anterior al momento del conocimiento. Ello por sí solo justificaría tal cuestionamiento, que da cierto tinte filosófico a nuestro discurso.

Por otra parte, en esto fui precedido por el inventor del análisis, quien se situaba ciertamente, que yo sepa, en el plano de una experiencia directa, la de los enfermos mentales, especialmente los que han sido llamados, con mayor rigor desde Freud, los neuróticos.

Ello no sería motivo para permanecer más tiempo del conveniente en un cuestionamiento epistemológico, si el lugar del deseo, la forma en que dicho lugar se produce, no se nos presentificara en todo momento en nuestra posición terapéutica a través de un problema, el más concreto de todos, que es el de no dejarnos llevar por una vía falsa, no responder ahí de una forma errada, al menos respecto a cierto objetivo que perseguimos y que no es tan claro.

Recuerdo haber provocado la indignación de aquella clase de colegas que saben, llegado el caso, parapetarse tras no se qué inflación de buenos sentimientos destinados a tranquilizar vaya a saberse a quién, cuando dije que en el análisis la curación venía por añadidura. Se vio en ello algún des-

dén por aquel que está a nuestro cargo y que sufre, cuando yo hablaba desde un punto de vista metodológico. Es muy cierto que nuestra justificación, así como nuestro deber, es mejorar la posición del sujeto. Pero yo sostengo que nada es más vacilante, en el campo en que nos encontramos, que el concepto de curación.

Un análisis que acaba con la entrada del paciente o de la paciente en la Orden Tercera, aunque el sujeto se encuentre mejor en lo referente a sus síntomas, ¿es una curación si, con la fuerza que le da cierta elección, cierto orden que ha reconquistado, enuncia las reservas más expresas sobre las vías, perversas según él, por las que lo hemos hecho pasar para hacerlo entrar en el reino de los cielos? Puede ocurrir.

Por eso no creo apartarme ni por un momento de nuestra experiencia si mi discurso recuerda que en su interior se pueden plantear todas las preguntas, y que es preciso que mantengamos la posibilidad de cierto hilo que nos garantice al menos que no hacemos trampa con lo que es nuestro propio instrumento, es decir, el plano de la verdad.

Ello requiere una exploración que no sólo debe ser seria, sino incluso, hasta cierto punto, exhaustiva, incluso enciclopédica. En lo referente a un tema como la angustia, no es fácil, ciertamente, reunir en un discurso como el mío lo que debe ser funcional para los analistas. Lo que no hay que olvidar en ningún momento es que el lugar que hemos designado en este pequeño esquema como el de la angustia, ocupado actualmente por el (- φ), constituye un cierto vacío. Todo lo que se puede manifestar en este lugar nos desorienta, por así decir, en cuanto a la función estructurante de dicho vacío.

Esta topología sólo tendrá valor si pueden ustedes encontrar los índices que ella les da, confirmados por cualquier abordaje que se plantee del fenómeno de la angustia, por cualquier estudio serio, sean cuales sean sus presupuestos. Aunque a nosotros nos parezcan demasiado estrechos y consideremos que es preciso resituarlos en el interior de la experiencia radical que es nuestra experiencia, de todas formas, en cierto plano, algo se ha aprehendido correctamente. Aunque allí el fenómeno de la angustia aparezca como limitado, distorsionado, insuficiente respecto a nuestra experiencia, al menos conviene saber por qué es así. Y no siempre es así.

Cualquiera que sea el nivel en el que haya sido formulada hasta el presente la interrogación acerca de la angustia, tenemos que sacar de ello algún provecho.

Mi propósito de hoy es indicarlo, a falta de poder establecer la suma de todo lo que se ha aportado hasta ahora a este respecto, lo cual exigiría todo un año de seminario.

1

Hay cierto tipo de interrogación que, con o sin razón, se llama el abordaje objetivo o experimental del problema de la angustia.

No podríamos evitar perdernos en este campo si no les hubiera dado a ustedes al principio las líneas de mira, los puntos de apoyo, que no podemos abandonar y que permiten garantizar y afinar nuestro objetivo, y advertir aquello que lo condiciona de la forma más radical. La última vez mi discurso acabó circunscribiéndolos, por así decir, con tres puntos de referencia que me limité a introducir, tres puntos en los que la dimensión del Otro sigue siendo dominante.

Son, a saber, la demanda del Otro, el goce del Otro y, bajo una forma modalizada, que por otra parte permanece como signo de interrogación, el deseo del Otro, en la medida en que es el deseo que corresponde al analista en cuanto interviene como término en la experiencia.

No vamos a hacer lo que reprochamos a todos los demás, o sea, elidir al analista del texto de la experiencia que interrogamos. La angustia cuya fórmula debemos aportar es una angustia que nos responde, una angustia que provocamos, una angustia con la que, llegado el caso, tenemos una relación determinante.

En esta dimensión del Otro, nosotros encontramos nuestro lugar, nuestro lugar eficaz, en la medida en que sabemos no menoscabarla. Me gustaría que pudieran percibirlo — no está ausente de ninguna de las formas bajo las cuales se ha intentado circunscribir hasta hoy el fenómeno de la angustia.

En el punto de ejercicio mental para el que los he formado y al que quizás los he acostumbrado bien, por fuerza les parecerá vano el énfasis, vano el éxito, falso el triunfo, que algunos ven al alcance de la mano al argumentar que, por ejemplo, como dicen, y al contrario de lo que pretendería el pensamiento analítico — aunque fuese lo contrario, en fin... — las neurosis se realizan en el animal, en el laboratorio, en la mesa experimental.

Esas neurosis que Pavlov y quienes lo siguieron han destacado alguna vez, ¿qué nos enseñan? Nos dicen de qué modo se condiciona cierto reflejo del animal. A una reacción llamada natural se le asocia una estimulación, una excitación, que forma parte de un registro supuestamente del todo distinto del que está implicado en la reacción. Luego se hace que converjan de algún modo dichas reacciones condicionadas, obteniéndose así efectos de contrariedad. Lo que hemos conseguido, condicionado, amaestrado en las respuestas del organismo, nos permite volver a este último capaz de res-

ponder de dos formas opuestas al mismo tiempo, engendrando de este modo, por así decir, una especie de perplejidad orgánica.

Para ir más lejos, diremos incluso que se nos ocurre la idea de que en ciertos casos conseguimos un agotamiento de las posibilidades de respuesta, un desorden más fundamental engendrado por su desviación, que afecta de forma más radical al campo ordinario de las reacciones implicadas, traducción objetiva de lo que podrá interpretarse desde una perspectiva más general como definido por ciertos modos de reacción que se llamarán instintivos. Más recientemente se ha teorizado, en otras áreas culturales, lo que se ha calificado con el término *stress*. Se alcanza un punto en que la demanda que se hace a la función desemboca en un déficit que supera a la propia función, lo cual llega a afectar al aparato en forma tal que lo modifica más allá del registro de la respuesta funcional, para desembocar finalmente en las huellas duraderas que engendra, en el déficit lesional.

En este abanico de la interrogación experimental, sería sin duda importante indicar dónde se manifiesta algo que recuerde la forma que llaman angustiada que podemos encontrar en reacciones neuróticas. Hay sin embargo algo que parece quedar siempre elidido en una forma semejante de plantear el problema de la experiencia. Es ciertamente imposible reprochárselo al relator de esas experiencias, porque la elisión es constitutiva de la experiencia misma, pero todo aquel que quiera comparar esta experiencia con la nuestra, que se lleva a cabo con un sujeto hablante, no puede dejar de tenerlo en cuenta. Se trata de lo siguiente. Por primitivo que sea, con respecto al organismo de un sujeto hablante, el organismo animal interrogado — que está muy lejos de ser primitivo en las experiencias pavlovianas, porque se llevan a cabo con perros —, la dimensión del Otro está presente en la experiencia.

Hace mucho que lo advierto. Al intervenir en una de nuestras sesiones científicas a propósito de algunos fenómenos que se nos exponían acerca de la creación de la neurosis experimental, hice notar a quien nos comunicaba sus investigaciones que su propia presencia, en la experiencia, como personaje humano, manipulador de cierto número de cosas alrededor del animal, debía ser tenida en cuenta en cierto momento de la experiencia. Si se sabe cómo se comporta un perro respecto a aquel que se llama o no se llama su amo, se sabe que en todos los casos para un perro la dimensión del Otro cuenta. Pero aunque no fuese un perro, aunque fuese un saltamontes o una sanguijuela, la dimensión del Otro está presente.

Me dirán ustedes que un saltamontes o una sanguijuela, organismo paciente de la experiencia, no sabe nada de esta dimensión del Otro. Estoy

absolutamente de acuerdo. Por eso, ciertamente, todo mi esfuerzo, durante algún tiempo, consistió en demostrarles a ustedes la amplitud de un nivel comparable en nosotros, sujetos. En este sujeto que somos, tal como aprendemos a manejarlo y a determinarlo, hay también todo un campo donde, de aquello que nos constituye, no sabemos nada.

El *Selbst-bewusstsein*, que les enseñé a llamar el sujeto supuesto saber, es una suposición engañosa. El *Selbst-bewusstsein*, considerado constitutivo del sujeto cognoscente, es una ilusión, una fuente de error, puesto que la dimensión de sujeto supuesto transparente en su propio acto de conocimiento sólo empieza a partir de la entrada en juego de un objeto especificado que es el que trata de circunscribir el estadio del espejo, o sea, la imagen del cuerpo propio, en tanto que, frente a ella, el sujeto tiene el sentimiento jubiloso de estar ante un objeto que lo torna al sujeto transparente para sí mismo. La extensión a toda clase de conocimiento de esta ilusión de la conciencia está motivada por el hecho de que el objeto del conocimiento está construido, modelado, a imagen de la relación con la imagen especular. Por eso precisamente este objeto del conocimiento es insuficiente.

Aunque no existiera el psicoanálisis igualmente lo sabríamos porque hay momentos de aparición del objeto que nos arrojan a una dimensión muy distinta, que se da en la experiencia y que merece ser aislada como primitiva en la experiencia. Es la dimensión de lo extraño.

Ésta no puede en modo alguno captarse como algo frente a lo cual el sujeto permanece transparente a su conocimiento. Ante eso nuevo, el sujeto literalmente vacila, y todo en la relación supuestamente primordial del sujeto con cualquier efecto de conocimiento es puesto en cuestión.

Este surgimiento en el campo del objeto de algo desconocido experimentado en cuanto tal, de una estructuración irreductible, no plantea una cuestión únicamente a los psicoanalistas, ya que es algo que se da en la experiencia. Sea como sea, es preciso tratar de explicar por qué los niños tienen miedo de la oscuridad. Se comprueba al mismo tiempo que no siempre tienen miedo de la oscuridad. Entonces, hacen psicología. Los que se llaman experimentadores se ponen a hacer teorías sobre la reacción heredada, ancestral, primordial, de un pensamiento — ya que hay pensamiento, parece que siempre se deba conservar este término — estructurado de un modo distinto que el pensamiento lógico, racional. Y construyen e inventan. Ahí es donde hacen filosofía. En este punto esperamos a aquellos con quienes alguna vez deberemos proseguir el diálogo, en el mismo terreno en que este diálogo tiene que ser juzgado. Veamos si podemos, por nuestra parte, dar cuenta de la experiencia de un modo menos hipotético.

He aquí una respuesta concebible, voy a dársela. Consiste en partir de la constitución del objeto correlativo de un primer modo de abordaje, el reconocimiento de nuestra propia forma. Plantea que dicho reconocimiento es en sí mismo limitado, porque deja escapar algo de aquel investimiento primitivo de nuestro ser resultante del hecho de existir como cuerpo. ¿No es acaso una respuesta, no sólo razonable sino controlable, decir que es este resto, este residuo no imaginado del cuerpo, lo que, mediante algún rodeo que sabemos designar, viene a manifestarse en el lugar previsto para la falta, y de tal forma que, al no ser especular, resulta imposible situarlo? En efecto, una dimensión de la angustia es la falta de ciertos puntos de referencia.

En este punto no estaremos en desacuerdo con la forma en que aborda este fenómeno un Kurt Goldstein. Cuando nos habla de la angustia, lo hace con mucha pertinencia. Toda la fenomenología de los fenómenos lesionales en los que persigue las huellas de esta experiencia que nos interesa, ¿cómo se articula, sino mediante la observación preliminar de que el organismo funciona como totalidad en todos sus efectos relacionales? No hay uno solo de nuestros músculos que no esté implicado en una inclinación de nuestra cabeza. Toda reacción a una situación implica la totalidad de la respuesta organísmica. Si lo seguimos en esto, vemos surgir dos términos estrechamente enlazados uno con otro, la reacción catastrófica y, en el interior de su campo fenomenal, la localización de los fenómenos de angustia en cuanto tales.

Les ruego que se remitan a los textos de los análisis goldsteinianos, muy accesibles, puesto que se han traducido al francés, para ver allí, al mismo tiempo, cuántas de sus formulaciones se acercan a las nuestras y cuánta claridad obtendrían si se apoyaran en ellas más expresamente. Lo verán ustedes si siguen el texto con la clave que les aporto.

Tomemos, por ejemplo, la diferencia que hay entre la reacción de desorden y la reacción de angustia.

Mediante la reacción de desorden, el sujeto responde a su inoperancia, al hecho de estar ante una situación insuperable, sin duda a causa de su déficit. Es una forma de reaccionar que no es del todo ajena a un sujeto no deficitario ante una situación de *Hilflosigkeit*, de peligro insuperable.

Para que la reacción de angustia se produzca, siempre se precisan dos condiciones, que están presentes en los casos evocados. La primera es que los hechos deficitarios sean lo bastante limitados como para el sujeto pueda circunscribirlos en la prueba a la que se halla sometido, y que, debido a este límite, la laguna aparezca en cuanto tal en el campo objetivo. Es este

surgimiento de la falta bajo una forma positiva lo que es fuente de angustia — sólo que, segunda condición, en este caso tampoco se debe omitir que el sujeto tiene frente a él a Goldstein o a determinada persona de su laboratorio, que lo somete a una prueba, a un test organizado. Así, el campo de la falta se produce bajo el efecto de una demanda.

Estos términos, cuando sabes dónde y cuándo buscarlos, los encuentras indefectiblemente, si es preciso.

Para saltar a un orden muy distinto, evocaré la experiencia que es más general, no reconstituida, ni ancestral, ni arrojada a una oscuridad de las épocas antiguas de las que supuestamente habríamos escapado, aunque es testimonio de una necesidad que nos une a esas épocas, experiencia siempre actual y de la que, curiosamente, hablamos con muy poca frecuencia — la experiencia de la pesadilla.

Uno se pregunta por qué los analistas, desde hace algún tiempo, se interesan tan poco por ella. Lo introduzco aquí porque será preciso, de todas formas, que nos detengamos en ello por un tiempo. Les diré por qué, y dónde encontrar el material en cuestión, porque hay al respecto una literatura ya constituida — y de las más notables — a la que conviene que se remitan ustedes. Estoy pensando, por olvidada que esté, en la obra de Jones sobre la pesadilla, libro de una riqueza incomparable.

Les recuerdo su fenomenología fundamental. No se me ocurriría ni por un momento eludir su dimensión principal — la angustia de la pesadilla es experimentada, hablando con propiedad, como la angustia del goce del Otro.

Lo correlativo de la pesadilla es el íncubo o el súcubo, aquel ser que te oprime el pecho con todo su peso opaco de goce extranjero, que te aplasta bajo su goce. Lo primero que se ve en el mito, pero también en la pesadilla vivida, es que aquel ser que pesa por su goce es también un ser que interroga, e incluso que se manifiesta en aquella dimensión desarrollada de la pregunta que se llama el enigma. La Esfinge, cuya intervención en el mito, no lo olviden, precede a todo el drama de Edipo, es una figura de pesadilla y al mismo tiempo una figura interrogadora.

Esta pregunta aporta la forma más primordial de lo que he llamado la dimensión de la demanda, mientras que aquello que habitualmente llamamos demanda, en el sentido de una exigencia pretendidamente instintual, no es sino una forma reducida.

Henos aquí de nuevo conducidos a interrogar una vez más la relación entre una experiencia que puede ser llamada pre-subjetiva, en el sentido corriente del término sujeto, y la pregunta en su forma más cerrada, en forma

de un significante que se propone a sí mismo como opaco, lo cual es la posición del enigma.

Esto les permite a ustedes ponerme de nuevo entre mi espada y mi propia pared, para que, al recurrir a definiciones que ya les he propuesto, yo las tenga que someter a la prueba de su uso.

2

El significante, como les dije en cierto momento decisivo, es una huella, pero una huella borrada. El significante, les dije en otro momento decisivo, se distingue del signo en el hecho de que el signo es lo que representa algo para alguien, mientras que el significante es lo que representa a un sujeto para un ser significante.

Vamos a poner esto a prueba otra vez respecto a lo que está en juego.

De lo que se trata es de nuestra relación angustiada con cierto objeto perdido, pero que seguramente no está perdido para todo el mundo. Les mostraré dónde se lo reencuentra, pues no basta con olvidar algo para que no continúe estando allí, sólo es que ya no sabemos reconocerlo. Para reencontrarlo, convendría volver al tema de la huella.

Para animar en ustedes el interés por esta investigación, voy a darles enseguida dos flashes sobre el tema de nuestra experiencia más común.

Hay una correlación evidente entre lo que trato de esbozarles y la fenomenología del síntoma histérico, en el sentido más amplio, pues no olvidemos que no sólo hay pequeñas histerias, también están las grandes, están las anestesias, están las parálisis, hay escotomas, hay estrechamientos del campo visual. La angustia no aparece en la histeria, y ello exactamente en la medida en que estas faltas son desconocidas.

Hay algo que no se suele percibir, que no ponen ustedes mucho en juego, y que sin embargo explica toda una parte del comportamiento del obsesivo. En su forma tan particular de tratar el significante, a saber, de ponerlo en duda, sacarle brillo, borrarlo, triturarlo, hacerlo migas, comportarse con él como Lady Macbeth con la maldita huella de sangre, el obsesivo, por una vía sin salida pero acerca de cuyo objetivo no cabe duda, opera precisamente en el sentido de volver a encontrar el signo bajo el significante. *Ungeschehen machen*, tornar no advenida la inscripción de la historia. Eso ocurrió de aquella forma, pero no es seguro. No es seguro, porque no es más que significante, y así la historia es artificio. Tiene razón el obsesivo, ha captado algo, quiere ir al origen, a la etapa anterior, la del signo.

Ahora voy a tratar de hacerles recorrer el camino en sentido contrario. Si he partido hoy de nuestros animales de laboratorio no es sin motivo. Después de todo, podríamos abrirles las puertas y ver qué hacen ellos con la huella.

No es una propiedad únicamente del hombre la de borrar las huellas, operar con las huellas. Vemos que algunos animales borran sus huellas. Vemos incluso comportamientos complejos que consisten en enterrar cierto número de huellas, por ejemplo deyecciones — es algo bien conocido en los gatos.

Una parte del comportamiento animal consiste en estructurar un cierto campo de su *Umwelt*, de su entorno, mediante huellas que lo puntúan y le definen límites. Es lo que llaman la constitución del territorio. Los hipopótamos lo hacen con sus deyecciones, y también con el producto de ciertas glándulas que en ellos son, si mi recuerdo es bueno, perianales. El ciervo se va a frotar sus astas contra la corteza de ciertos árboles, lo cual tiene el valor de una localización de huellas. No puedo extenderme aquí en la infinita variedad de lo que una zoología desarrollada puede enseñarles en este punto. Lo que me importa es lo que tengo que decirles sobre el borramiento de las huellas.

El animal, les digo, borra sus huellas y hace falsas huellas. Pero al hacerlo, ¿está haciendo significantes? Hay algo que el animal no hace — no hace huellas falsas, o sea, huellas tales que se crea que son falsas, cuando son las huellas de su verdadero paso. Dejar huellas falsamente falsas es un comportamiento, no diré esencialmente humano, sino esencialmente significante. Ahí es donde está el límite. Ahí se presentifica un sujeto. Cuando una huella se ha trazado para que se la tome por una falsa huella, entonces sabemos que hay un sujeto hablante, ahí sabemos que hay un sujeto como causa.

La propia noción de la causa no tiene otro soporte más que éste. Luego, nosotros tratamos de extenderla al universo, pero la causa original es la causa de una huella que se presenta como vacía, que quiere hacerse tomar por una falsa huella. ¿Qué significa esto? Quiere decir, indisolublemente, que el sujeto, allí donde nace, se dirige a lo que llamaré brevemente la forma más radical de la racionalidad del Otro. Este comportamiento no tiene, en efecto, ningún otro alcance posible, sino el de insertarse en el lugar del Otro, en una cadena de significantes que tienen o no tienen el mismo ori-

gen, pero que constituyen el único termino de referencia posible para la huella convertida en significante.

Ven ustedes, pues, en este punto, que lo que alimenta en el origen la emergencia del significante es la pretensión de que el Otro, el Otro real, no sepa. Este *él no sabía* hunde sus raíces en un *no debe saber*. El significante, sin duda, revela al sujeto, pero borrando su huella.

a A

$

Esquema de la huella borrada

Hay pues, de entrada, un *a*, el objeto de la caza, y un A, en el intervalo de los cuales el sujeto S surge con el nacimiento del significante, pero como tachado, como no-sabido. Toda la orientación ulterior del sujeto se basa en la necesidad de una reconquista respecto a este no-sabido original. Aquí ven ustedes surgir la relación verdaderamente radical, concerniente al ser que deberá ser reconquistado, por parte de este sujeto, que se encuentra entre el *a* y la primera aparición del sujeto como no sabido, lo cual significa inconsciente, *unbewusste*. La palabra se justifica por la tradición filosófica, que confundió el *bewusst* de la conciencia con el saber absoluto. Esto no puede bastarnos a nosotros, en la medida en que sabemos que este saber y la conciencia no se confunden.

Freud deja abierta la cuestión de saber de dónde puede provenir la existencia del campo definido como el de la conciencia. Yo puedo reivindicar que el estadio del espejo, tal como está articulado, aporta ahí un comienzo de solución, aunque sé en qué insatisfacción puede dejar a ciertos espíritus formados en la meditación cartesiana. Creo que nosotros podremos dar un paso más este año, que les haga captar dónde se encuentra, de este sistema llamado de la conciencia, el origen real, el objeto original, pues no estaremos satisfechos en lo referente a la refutación de las perspectivas de la conciencia hasta que sepamos, por fin, que ella misma se aferra a un objeto aislable, especificado en la estructura.

Hace un momento les he indicado la posición de la neurosis en esta dialéctica. Si han seguido ustedes el nervio de lo que está en juego en lo referente a la emergencia del significante, podrán percibir enseguida a qué pendiente resbaladiza nos acercamos en cuanto a lo que ocurre en la neurosis. Todas las trampas en las que ha caído la dialéctica analítica resultan de esto,

de que se ha desconocido la parte profunda de falsedad que hay en la demanda del neurótico.

La existencia de la angustia está vinculada al hecho de que toda demanda, aunque sea la más arcaica, siempre tiene algo de engañoso respecto a lo que preserva el lugar del deseo. Esto explica también el lado angustiante de lo que, a esta falsa demanda, le da una respuesta que la colma.

Lo vi ponerse de manifiesto, no hace tanto tiempo, en el discurso de uno de mis pacientes, a quien su madre no lo había dejado ni a sol ni a sombra hasta determinada edad — ¿puede haber una forma mejor de decirlo? Ella no había dado a su demanda sino una falsa respuesta, una respuesta verdaderamente errada, puesto que, si bien la demanda está ciertamente estructurada por el significante, no debe ser tomada al pie de letra. Lo que el niño le pide a su madre está destinado a estructurar para él la relación presencia-ausencia que demuestra el juego original del *Fort-Da*, que es un primer ejercicio de dominio. Hay siempre un cierto vacío que preservar, que no tiene nada que ver con el contenido, ni positivo ni negativo, de la demanda. Es de su colmamiento total de donde surge la perturbación en la que se manifiesta la angustia.

Nuestra álgebra nos aporta aquí un instrumento muy oportuno para apreciar bien sus consecuencias. La demanda acude indebidamente al lugar de lo que es escamoteado, *a*, el objeto.

3

¿Qué es un álgebra sino algo muy simple, destinado a convertir algo complicado en algo manejable mecánicamente sin tener que comprenderlo? Es mucho mejor así, siempre me lo han dicho en matemáticas. Basta con que el álgebra esté correctamente construida.

Les he enseñado a escribir la pulsión ($ ◊ D), que debe leerse — S tachado, corte de D mayúscula, demanda. Volveremos a hablar de este corte. De todas formas — han empezado a hacerse cierta idea al respecto hace un momento — lo que se trata de cortar es el impulso del cazador, pero la forma en que les he enseñado a escribir la pulsión ya les explica por qué es en los neuróticos donde han sido descritas las pulsiones. Ello es así en la medida en que el fantasma ($ ◊ a) se presenta de una forma privilegiada en el neurótico como ($ ◊ D).

En otros términos, es una trampa de la estructura fantasmática en el neurótico lo que permitió dar aquel primer paso llamado pulsión. Freud, sin ninguna clase de vacilación, la designó siempre como *Trieb*. La palabra tiene una historia en el pensamiento filosófico alemán, y es absolutamente imposible confundirla con el término instinto. Resulta que, incluso en la *Standard Edition*, recientemente encontré — y, si mal no recuerdo, en el texto *Inhibición, síntoma y angustia* — traducido todavía como *instinctual need* algo que se llama *Bedürfnis* en el texto alemán. Sustituir simplemente, si se quiere, *Bedürfnis* por *need* sería una buena traducción del alemán al inglés. ¿Por qué añadir ese *instinctual* que no se encuentra en absoluto en el texto, y que basta para falsear todo el sentido de la frase? Una pulsión no tiene nada que ver con un instinto.

No tengo nada que objetar a la definición de algo que se pueda llamar instinto, ni siquiera al uso habitual del término, como por ejemplo llamar instintos a las necesidades que tienen los seres vivos de alimentarse. Pero la pulsión oral es otra cosa. Concierne a la erogeneidad de la boca, lo cual nos conduce enseguida al siguiente problema — ¿por qué se trata únicamente de la boca? ¿Por qué no también de la secreción gástrica, ya que hace un momento hablábamos de los perros de Pavlov? E incluso, si lo examinamos más de cerca, ¿por qué se trata más especialmente de los labios tan solo hasta cierta edad, y por qué, transcurrido ese tiempo, se añade lo que Homero llama el recinto de los dientes?

De hecho, desde el primer abordaje analítico del instinto, encontramos esa línea de fractura esencial de la dialéctica instaurada por esta referencia al otro en espejo.

Creí haberles traído, pero no lo he encontrado entre mis papeles, la frase de Hegel en la *Fenomenología del Espíritu*, que les traeré la próxima vez, donde se dice formalmente que lenguaje es trabajo, que es así como el sujeto hace pasar su interior al exterior. La frase, tal como está, deja muy claro que se trata de un *inside-out*, como se dice en inglés. Es verdaderamente la metáfora del guante dado vuelta. Pero si añadí a esta referencia la idea de una pérdida, es en la medida en que hay algo que no sufre esta inversión, en cada etapa queda un residuo que no es invertible, ni tampoco significable, en el registro articulado.

No nos sorprenderá que estas formas del objeto nos aparezcan bajo la forma que llaman parcial. Este hecho nos ha llamado lo bastante la atención como para que las nombremos así, en su forma seccionada. Por ejemplo, cuando nos vemos llevados a hacer intervenir el objeto correlativo de la pulsión oral, hablamos del pezón materno. Con todo, no debemos omitir

su primera fenomenología, que es la de un *dummy*, quiero decir, algo que se presenta dotado de un carácter artificial. Esto es, ciertamente, lo que permite que sea reemplazado por no importa qué biberón, que funciona exactamente de la misma forma en la economía de la pulsión oral.

Las referencias biológicas, las referencias a la necesidad, son algo esencial, por supuesto, no se trata de rechazarlas, pero a condición de darse cuenta de que la diferencia estructural más primitiva introduce allí de hecho rupturas, cortes, introduce enseguida la dialéctica significante. ¿Hay algo que no pueda penetrar una concepción que llamaré la más natural que existe?

La dimensión del significante no es otra, si ustedes quieren, que aquella en la que queda capturado un animal cuando persigue a su objeto, de tal forma que la persecución de dicho objeto lo conduce a otro campo de huellas, donde la persecución en sí misma pierde su valor introductorio para convertirse en su propio fin. El fantasma, el $ con respecto al *a*, adquiere aquí valor significante por la entrada del sujeto en esta dimensión que lo devuelve a la cadena indefinida de las significaciones que se llama destino. Puede uno escapar indefinidamente, pero lo que se tratará de reencontrar es precisamente el punto de partida — ¿cómo entró el sujeto en este asunto del significante?

Está pues muy claro que vale la pena reconocer la estructura que les doy de la pulsión en los primeros objetos aislados por el análisis. Tenemos ya el que acabo de nombrar; el seno cortado. Más tarde, al invertirse la demanda *a* la madre como demanda *de* la madre, tenemos ese objeto que se llama escíbalo. No se ve cuál podría ser su privilegio, el de este objeto, salvo que él también tiene relación con una zona que se llama erógena. Hay que entender bien que, también en este caso, la zona en cuestión está separada por un límite de todo el sistema funcional al que desemboca y que es mucho más vasto. De entre las funciones excretoras, ¿por qué el ano, sino por su función determinada de esfínter, que contribuye a cortar un objeto? Este corte es el que da su valor, su acento, al objeto anal, con todo lo que éste puede llegar a representar, no simplemente, como dicen, en tanto que don, sino en tanto que identidad.

La función que eventualmente se le dio en nombre de la relación de objeto en la teoría analítica — no ayer, sino anteayer — está justificada por lo que estoy diciendo, pero ver en ello un modelo del mundo del analizado, en el que un proceso de maduración permitiría la restitución progresiva de una reacción supuestamente total o auténtica, es falsearlo todo. No,

tan solo se trata de un desecho que designa lo único que es importante, o sea, el lugar de un vacío.

Ahí irán situándose, ya se lo mostraré a ustedes, otros objetos mucho más interesantes. Por otra parte ya los conocen, pero no saben situarlos. Por hoy, consideren reservado el lugar de este vacío.

Como, por otra parte, algo en nuestro proyecto no dejará de evocar la teoría existencial, incluso existencialista, de la angustia, tienen razón en pensar que no es casualidad si aquel que puede ser considerado uno de los padres, al menos en la época moderna, de la perspectiva existencial, se interesó en el vacío

Me refiero a Pascal, que nadie sabe por qué nos fascina tanto, ya que, si hemos de creer a los teóricos de las ciencias, metió la pata. Al menos la metió en el cálculo infinitesimal, que al parecer le faltaba muy poco para descubrir. Creo más bien que le importaba un bledo, porque había algo que le interesaba más, y por eso todavía nos toca, incluso a quienes somos absolutamente incrédulos. Como buen jansenista que era, Pascal se interesaba por el deseo, y por esta razón, se lo digo a ustedes como una confidencia, llevó a cabo las experiencias del Puy de Dôme acerca del vacío.

El vacío es algo que ya no nos interesa en absoluto desde el punto de vista teórico. Eso ya casi no tiene sentido para nosotros. Nosotros sabemos que, en el vacío, pueden producirse todavía huecos, llenos, paquetes de ondas y todo lo que ustedes quieran. Pero para Pascal, que la naturaleza tenga o no horror al vacío era capital, porque esto significaba el horror de todos los sabios de su tiempo ante el deseo. Hasta entonces, si no la naturaleza, al menos todo el pensamiento había tenido horror de que pudiera haber, en algún lugar, vacío.

He aquí lo que se propone a nuestra atención. Queda por saber si también nosotros, de vez en cuando, cedemos a este horror.

12 DE DICIEMBRE DE 1962

VI

LO QUE NO ENGAÑA

Un rasgo precioso de Ferenczi
La angustia está enmarcada
La angustia, no sin objeto
De la angustia a la acción
Demandas del Dios de los judíos

Así pues, lo que evoco aquí para ustedes no es metafísica. Es más bien un lavado de cerebro.

Este término, yo me había permitido emplearlo hace algunos años, antes de que la actualidad lo favoreciera. Lo que pretendo es, gracias a un método, enseñarles a reconocer en el lugar adecuado lo que se presenta en su experiencia. Por supuesto, la eficacia de lo que pretendo hacer sólo se comprueba en la experiencia.

A veces se me ha podido objetar la presencia en mi enseñanza de algunos a quienes tengo en análisis. Después de todo, la legitimidad de la coexistencia de estas dos relaciones conmigo — una en la que se me oye y otra en la que se hacen oír por mí — sólo puede juzgarse desde el interior. Lo que aquí les enseño, ¿puede, efectivamente, facilitar a cada uno, y por lo tanto también a quien trabaja conmigo, el acceso al reconocimiento de su propio camino? A este respecto, hay sin duda un límite donde el control externo se detiene, pero no es un mal signo ver que quienes participan de estas dos posiciones aprenden, por lo menos, a leer mejor.

Lavado de cerebro, he dicho. Ciertamente, mostrarles que sé reconocer en lo que dicen aquellos a quienes analizo algo distinto de lo que hay en los libros es ofrecerme a ese control. Inversamente, para ellos, lo es mostrar que saben reconocer en los libros lo que hay efectivamente en los libros.

Por eso no puedo más que aplaudirme ante un pequeño signo como uno, reciente, que me fue dado por boca de alguien a quien tengo en análisis. No se le escapó, en efecto, el alcance de un rasgo que se puede pescar al vuelo en un libro de Ferenczi, cuya traducción apareció recientemente, muy tarde.

1

El título original de la obra es *Versuch einer Genitaltheorie*, o sea, *Investigación*, con toda exactitud, *de una teoría de la genitalidad*, y no *de los orígenes de la vida sexual*, que es como la traducción lo ha diluido.

Este libro seguramente, por un lado, produce alguna inquietud. Para quienes saben escuchar, hace tiempo indiqué en él lo que en algún caso puede participar del delirio. Pero, al ser portador de una enorme experiencia, de todas formas, con todos sus rodeos, permite extraer más de un rasgo para nosotros precioso.

Estoy seguro de que a éste, el propio autor no le da todo el énfasis que merece, dado que su designio, en su investigación, es alcanzar una noción demasiado armonizante, demasiado totalizante de su objeto, a saber, la realización genital.

He aquí en qué términos se expresa de paso. *El desarrollo de la sexualidad genital, cuyas grandes líneas acabamos de esquematizar en el hombre* — se trata del varón —, *sufre en la mujer* lo que se traduce como *una interrupción bastante inesperada*, traducción del todo impropia, pues se trata en alemán de *eine ziemlich unvermittelte Unterbrechung,* lo cual quiere decir *una interrupción en la mayoría de casos casi sin mediación.* Esto significa que no forma parte de lo que Ferenczi califica de *amfimixia*, y que a fin de cuentas no es sino una de las formas naturalizadas de lo que llamamos tesis-antítesis-síntesis, o sea, el progreso dialéctico, por así decir, término que, a pesar de no estar valorizado en el espíritu de Ferenczi, anima efectivamente toda su construcción. Si la interrupción es llamada *unvermittelte* es porque es lateral respecto a este proceso, y no olvidemos que se trata de encontrar la síntesis de la armonía genital. Hay que entender, pues, que esta interrupción está más bien en un callejón sin salida, o sea, fuera de los progresos de la mediación.

Esta interrupción, dice Ferenczi, *se caracteriza por el desplazamiento de la erogeneidad del clítoris, pene femenino, a la cavidad vaginal.* En este punto no hace más que acentuar lo que nos dice Freud. *La experiencia analítica nos inclina, sin embargo, a suponer que, en la mujer, no sólo la vagina sino también otras partes del cuerpo pueden genitalizarse, como lo demuestra igualmente la histeria, en particular el pezón y su región circundante.*

Como ustedes saben, en la histeria hay todavía muchas otras zonas que están implicadas. Por otra parte, la traducción, a falta de seguir efectivamente eso tan precioso que aquí se nos aporta como material, se muestra imprecisa y en cierto modo borrosa. En alemán, no dice *lo demuestra igualmente*, sino simplemente *nach Art der Hysterie,* o sea, *a la manera de* o *según la modalidad de.*

¿Qué significa esto para alguien que ha aprendido, ya sea aquí o en otro lugar, a escuchar, sino que la vagina entra en función en la relación genital mediante un mecanismo estrictamente equivalente a cualquier otro mecanismo histérico?

¿Y por que sorprendernos? Nuestro esquema del lugar vacío en la función del deseo les permite al menos situar la paradoja en cuestión, que se define del siguiente modo.

El lugar, la casa del goce, se encuentra normalmente, ya que lo está naturalmente, situado en un órgano que tanto la experiencia como la investigación anatomo-fisiológica les enseñan de la forma más certera que es insensible, en el sentido de que ni siquiera puede despertar a la sensibilidad por el sencillo hecho de que no está inervado. El lugar último del goce genital es un lugar — esto no es un misterio — en el que se pueden verter diluvios de agua hirviendo, hasta una temperatura insoportable para cualquier otra mucosa, sin provocar reacciones sensoriales inmediatas.

Es del todo pertinente situar tales correlaciones antes que entrar en el mito diacrónico de una supuesta maduración, el cual haría del punto de llegada, o sea, de la culminación de la función sexual en la función genital, el lugar de convergencia y de síntesis de todo aquello que hasta entonces se ha podido presentar como tendencias parciales. Reconocer la necesidad del lugar vacío en un punto funcional del deseo, y constatar que la propia naturaleza, la fisiología, no ha encontrado en otro lugar su punto funcional más favorable, nos libera del peso de esas paradojas que han hecho imaginar tantas construcciones míticas alrededor del supuesto goce vaginal, y nos sitúa así en una posición más clara — aunque, por supuesto, no es que no podamos indicar nada más allá de esto.

Quienes de entre ustedes asistieron a nuestro Congreso de Amsterdam sobre la sexualidad femenina recordarán que se dijeron muchas cosas, y meritorias, sin que pudieran ser efectivamente articuladas y situadas, a falta del registro estructural que yo indiqué en la apertura de aquellos trabajos y cuyas articulaciones trato de darles aquí. Y sin embargo, cuán precioso resulta para nosotros saber lo que está en la pizarra, cuando se conocen todas las paradojas en las que se entra a propósito del lugar que se debe dar a la histeria en lo que se podría llamar la escala de las neurosis.

En razón de las analogías evidentes con el mecanismo histérico, cuyo elemento principal yo les he indicado, se suele considerar a la histeria la neurosis más avanzada, al ser la más cercana a la culminación genital. Según esta concepción diacrónica, tenemos que ponerla al término de la maduración infantil, pero también en su punto de partida, puesto que la clínica nos muestra que en la escala neurótica, debemos considerarla, por el contrario, como la más primaria, pues sobre ella se edifican las construcciones de la neurosis obsesiva. Por otra parte, las relaciones de la histeria con la psicosis, con la esquizofrenia, son evidentes, y han sido destacadas.

Lo único que puede permitirnos — aparte de flotar al capricho de las necesidades del caso a exponer — no poner a la histeria ya sea al final, ya sea al principio, de las supuestas fases evolutivas, es ponerla de entrada en relación con lo que prevalece, a saber, la estructura sincrónica y constituyente del deseo en cuanto tal, donde lo que yo designo como el lugar del blanco, el lugar del vacío, desempeña siempre una función esencial. Que esta función sea puesta en evidencia en la estructura acabada de la relación genital es a la vez la confirmación de lo bien fundado de nuestro método y el comienzo de una visión más clara, desbrozada, de los fenómenos de lo genital.

Sin duda hay algún obstáculo para que lo veamos directamente, puesto que para llegar a ello tenemos que pasar por una vía algo desviada, la de la angustia. He aquí por qué estamos en ello.

2

Este momento en que se acaba, con el año, una primera fase de nuestro discurso es propicio para lo que subrayo — que hay una estructura de la angustia.

La abordé para ustedes con ayuda de esa forma taquigráfica que está en la pizarra desde el comienzo de mi discurso, y de las aristas vivas que aporta, que deben considerarse con todo su carácter específico. Sin embargo, todavía no he insistido lo suficiente en un punto.

Este trazo es el espejo visto de canto. Ahora bien, un espejo no se extiende hasta el infinito, tiene límites. Si se remiten ustedes al artículo del que está extraído este esquema, verán que doy cuenta de estos límites del espejo. Este espejo permite al sujeto ver un punto situado en el espacio que no le es perceptible directamente. Pero yo no me veo forzosamente a mí mismo, o a mi ojo en el espejo, aunque el espejo me ayuda a percibir algo

que de otro modo no vería. Lo que quiero decir con esto es que la primera cosa a plantear sobre la estructura de la angustia — y que ustedes descuidan siempre en las observaciones, porque están fascinados por el contenido del espejo y olvidan sus límites —, es que la angustia está enmarcada.

Quienes escucharon mi intervención en las Jornadas provinciales consagradas al fantasma — intervención cuyo texto todavía espero que me remitan tras dos meses y una semana — pueden recordar la metáfora que empleé, la de un cuadro que viene a situarse en el marco de una ventana. Técnica absurda, sin duda, si se trata de ver mejor lo que hay en el cuadro, pero no se trata de esto. Cualquiera que sea el encanto de lo que está pintado en la tela, se trata de no ver lo que se ve por la ventana.

A veces sucede que se ve aparecer en sueños, y de un modo no ambiguo, una forma pura, esquemática, del fantasma. Tal es el caso en el sueño de la observación del Hombre de los Lobos. Si este sueño de repetición adquiere toda su importancia y Freud lo elige como central, es porque es el fantasma puro develado en su estructura. Si esta observación tiene para nosotros un carácter inagotado e inagotable, es porque se trata esencialmente, de cabo a rabo, de la relación del fantasma con lo real. Ahora bien, ¿qué vemos en este sueño? La hiancia súbita — los dos términos están indicados — de una ventana. El fantasma se ve más allá de un cristal, y por una ventana que se abre. El fantasma está enmarcado.

En cuanto a lo que ven ustedes más allá, reconocerán allí la estructura que es la que ven en el espejo de mi esquema. Hay siempre dos barras, la de un soporte más o menos desarrollado y la de algo que está soportado. En este sueño, son los lobos en las ramas del árbol. No tengo más que abrir cualquier recopilación de dibujos de esquizofrénicos para encontrarlo, por así decir, de a montones. A veces encontrarán también algún árbol con algo en la cima.

Tomo mi primer ejemplo del informe que presentó Jean Bobon en el último Congreso de Anvers sobre el fenómeno de la expresión.

Vean este dibujo de una esquizofrénica. ¿Qué hay en el extremo de las ramas? Para el sujeto en cuestión, lo que desempeña el papel que desempeñan los lobos para el hombre de los lobos, son significantes. Más allá de las ramas del árbol, ella ha escrito la fórmula de su secreto, *Io sono sempre vista*. Es lo que hasta entonces nunca había podido decir, *Siempre soy vista*. Todavía es preciso que me detenga para hacerles ver que tanto en italiano como en francés, *vista* es ambiguo. No es sólo un participio pasado, es también *la vista*, con sus dos sentidos, subjetivo y objetivo, la función de la vista y el hecho de ser una vista, como se dice la vista del paisaje, la que se toma como objeto en una tarjeta postal.

Lo único que quiero destacar hoy, es que lo horrible, lo oscuro, lo inquietante, todo aquello con lo que traducimos, como podemos, en francés, el magistral *unheimlich* del alemán, se presenta a través de ventanillas. Es enmarcado como se sitúa el campo de la angustia. Aquí vuelven ustedes a encontrarse con aquello con lo que he introducido mi comentario, a saber, la relación de la escena con el mundo.

Súbitamente, de golpe — siempre encontrarán ustedes este término en el momento de entrada en el fenómeno de lo *unheimlich.* Siempre encontrarán la escena que se plantea en su dimensión propia, y que permite que surja aquello que, en el mundo, *no puede* decirse.

¿Qué esperamos cada vez que se levanta el telón, sino ese breve momento de angustia? Ése que pronto se apaga, pero que nunca falta en aquella dimensión por la que, cuando vamos al teatro, hacemos algo más que ir a sentar nuestras posaderas en el sillón pagado a un precio más o menos caro, el momento de los tres golpes y del telón que se alza. Sin este tiempo introductorio, que pronto se elide, de la angustia, nada puede adquirir el valor de lo que se determinará a continuación como trágico o cómico.

Aquello que no puede, decía yo. Tampoco en este caso aportan todas las lenguas los mismos recursos. No se trata de *können* — por supuesto, pueden decirse muchas cosas, materialmente hablando — sino de *dürfen*, de un *poder* que traduce mal el *permitido* o *no permitido*, pues esta palabra se relaciona con una dimensión más original. Incluso es porque *man darf nicht*, no se puede, por lo que *man kann*, de todas formas se podrá. Aquí actúa el forzamiento, la dimensión de disparador, que constituye la acción dramática propiamente hablando.

Todo el tiempo que le dediquemos a los matices de este encuadramiento de la angustia es poco. ¿Me dirán ustedes que la fuerzo en el sentido de reducirla a la espera, a la preparación, a un estado de alerta, a una repuesta que es ya de defensa frente a lo que va a suceder? Esto, sí, es la *Erwartung*, la constitución de lo hostil en cuanto tal, el primer recurso más allá de la *Hilflosigkeit.* Si bien la espera puede, en efecto, servir entre otros medios, para enmarcar la angustia, no es indispensable. No hay ninguna necesidad de la espera, el marco siempre está ahí. Pero la angustia es otra cosa.

Hay angustia, cuando surge en este marco lo que ya estaba ahí, mucho más cerca, en la casa, *Heim*. Es el huésped, me dirán ustedes. En cierto sentido, sí, por supuesto, este huésped desconocido que aparece de forma inopinada tiene que ver, enteramente, con lo que se encuentra en lo *unheimlich*, pero designarlo así es insuficiente. Puesto que, como muy bien

lo indica el término — por una vez, el término en francés [*hôte*] —, este huésped, en su sentido corriente, es ya alguien bien trabajado por la espera.

Este huésped es ya lo que ha virado a lo hostil, que es por donde he empezado este discurso sobre la espera. Este huésped, en el sentido corriente, no es lo *heimlich*, no es el habitante de la casa, es lo hostil domesticado, apaciguado, admitido. Lo que es *Heim*, lo que es *Geheimnis*, nunca pasa por los rodeos, las redes, los tamices del reconocimiento. Ha permanecido *unheimlich*, menos inhabituable que inhabitante, menos inhabitual que inhabitado.

Es el surgimiento de lo *heimlich* en el marco lo que constituye el fenómeno de la angustia, y por eso es falso decir que la angustia carece de objeto.

La angustia tiene otra clase de objeto distinto del objeto cuya aprehensión está preparada y estructurada por la rejilla del corte, del surco, del rasgo unario, del *es eso* que opera siempre cerrando el labio, o los labios, del corte de los significantes, que se convierten entonces en cartas cerradas, remitidas en sobre cerrado a otras huellas.

Los significantes hacen del mundo una red de huellas, en la que el paso de un ciclo al otro es pues posible. Lo cual significa que el significante engendra un mundo, el mundo del sujeto que habla, cuya característica esencial es que en él es posible engañar.

La angustia es este corte — este corte neto sin el cual la presencia del significante, su funcionamiento, su surco en lo real, es impensable —, es este corte que se abre y deja aparecer lo que ahora entenderán ustedes mejor, lo inesperado, la visita, la noticia, lo que expresa tan bien el término presentimiento, que no debe entenderse simplemente como el presentimiento de algo, sino también como el *pre-sentimiento*, lo que está antes del nacimiento de un sentimiento.

A partir de la angustia se puede tomar cualquier orientación. Lo que esperábamos, a fin de cuentas — y ésta es la verdadera sustancia de la angustia —, es ese *lo que no engaña*, lo fuera de duda.

No se dejen llevar por las apariencias. Aunque el vínculo entre la angustia y la duda, la hesitación, el juego llamado ambivalente del obsesivo, pueda parecerles clínicamente apreciable, no por ello son la misma cosa. La angustia no es la duda, la angustia es la causa de la duda.

No es la primera vez, y no será la última, que deberé indicarles que si la función de la causalidad subsiste tras dos siglos de aprehensión crítica, es ciertamente porque no se encuentra allí donde la refutan. Si hay una dimensión en la que tenemos que buscar la verdadera función, el verdadero peso, el sentido de la subsistencia de la función de causa, es en la dirección de la apertura de la angustia.

La duda, los esfuerzos que invierte, todo ello no es sino para combatir la angustia, y precisamente mediante engaños. Es que se trata de evitar lo que, en la angustia, es certeza horrible.

3

Pienso que en este punto ustedes me pueden detener para recordarme que más de una vez he planteado, de formas aforísticas, que toda actividad humana se desarrolla en la certeza, o incluso, que engendra certeza, o bien, de una forma general, que la referencia de la certeza es esencialmente la acción.

Pues bien, sí, seguro. Y ello es precisamente lo que me permite introducir ahora que es quizás de la angustia de donde la acción toma prestada su certeza.

Actuar es arrancarle a la angustia su certeza. Actuar es operar un transferencia de angustia.

Y como resulta que estamos al final del trimestre, me permito plantear lo siguiente, un poco deprisa, para completar, o casi completar, los blancos que había dejado en el cuadro de mi primer Seminario, ordenado a partir de los términos freudianos, inhibición, síntoma y angustia, con impedimento, embarazo, emoción y turbación. ¿Qué hay en los lugares vacíos? Hay el pasaje al acto y el *acting out*.

Inhibición	Impedimento	Embarazo
Emoción	**Síntoma**	Pasaje al acto
Turbación	*Acting out*	**Angustia**

Cuadro de la angustia

Hoy no tengo tiempo de decirles por qué. Por este motivo he dicho que me limitaba a *casi* completar este cuadro. De todos modos los haré avanzar por este camino haciéndoles notar, en estrecha relación con nuestro tema de esta mañana, la oposición ya implicada, incluso explicada, en mi primera introducción de estos términos, entre lo que hay de más en el em-

barazo y lo que hay de menos en la turbación,[1] *esmayer*, que es esencialmente, como les dije, la evocación del poder que no aparece, la experiencia de lo que le falta a uno en la necesidad.

El vínculo de estos dos términos es esencial para nuestro tema, porque subraya su ambigüedad. Si aquello con lo que nos enfrentamos está de más, entonces no nos falta. Si llega a faltarnos, ¿por qué decir que en otro lugar nos causa embarazo?

Tengamos cuidado de no ceder aquí a las ilusiones más lisonjeras.

Ahora que vamos a enfrentarnos con el problema de la angustia, reconozcamos qué quieren todos aquellos que han hablado desde un punto de vista científico. ¡Pardiez! Lo que tuve que plantear al principio como necesario para la constitución de un mundo, el significante como posibilidad de engaño, es aquí donde se revela que no es vano. Se ve mejor cuando se trata precisamente de la angustia. Y lo que se ve, ¿qué es? Que abordarla científicamente siempre implica mostrar que es una inmensa engañifa.

No se dan cuenta de que todo aquello a lo que se extiende la conquista de nuestro discurso se reduce siempre a mostrar que es un inmenso engaño. Dominar el fenómeno mediante el pensamiento consiste siempre en mostrar cómo se puede hacer de un modo engañoso, implica poder reproducirlo, o sea, hacer de él un significante. ¿Un significante de qué? El sujeto, al reproducirlo, falsifica el libro de cuentas. No es nada que deba sorprendernos, si es cierto que el significante es la huella del sujeto en el curso del mundo. Sólo que, si creemos poder continuar este juego con la angustia, pues bien, con toda seguridad saldremos perdiendo, porque la angustia, precisamente, escapa a este juego.

Así pues, es de esto de lo que debemos precavernos en el momento de captar qué significa esta relación de embarazo con el significante de más y de falta con el significante de menos. Voy a ilustrarlo. Sepan que si no fuera por el análisis no podría hablar de ello. Pero el análisis tropezó con eso en el primer recodo, por ejemplo el falo.

Juanito, tan lógico como Aristóteles, plantea la ecuación *Todos los seres animados tienen un falo*. Supongo que me dirijo a gente que ha seguido mi análisis del comentario del análisis del caso de Juanito, y que también recuerdan lo que tuve cuidado de acentuar el año pasado sobre la proposición llamada afirmativa universal, a saber, que no tiene otro sentido más que el de definición de lo real, a partir de lo imposible. Es imposible

1. La relación etimológica entre *émoi* y *esmayer* se pierde en español. Véase cap. 1. [N. del T.]

que un ser no tenga falo. Como ven ustedes, la lógica tiene por lo tanto esa función esencialmente precaria de condenar lo real a tropezar eternamente con lo imposible. No tenemos otra forma de aprehenderlo más que avanzando de tropiezo en tropiezo.

Ejemplo. Hay seres vivos, mamá por ejemplo, que no tienen falo. Entonces es que no hay ser vivo — angustia.

Hay que dar el paso siguiente. Lo más cómodo es decir que, incluso aquellos que no lo tienen, lo tienen. Por eso, ciertamente, nos aferramos en conjunto a esta solución. Los seres vivos que no tienen falo lo tendrán, contra toda evidencia. Si son seres vivos es porque van a tener un falo — que nosotros, psicólogos, llamaremos, irreal, y que será simplemente el falo significante. Así, de tropiezo en tropiezo, progresa, no me atrevo a decir el conocimiento pero sí, seguramente, la comprensión.

De paso, no puedo resistirme al placer de compartir con ustedes un descubrimiento, un hallazgo, que el azar, el buen azar, lo que llaman el azar y que lo es tan poco, me ha permitido hacer por ustedes, apenas este fin de semana, en un diccionario de *slang*.

¡Por Dios, me ha costado tiempo, pero qué bella es la lengua inglesa! ¿Alguien sabe aquí que, ya en el siglo XV, el *slang* hizo el hallazgo maravilloso de reemplazar a veces *I understand you perfectly* por *I understumble you perfectly*? Lo escribo, porque quizás la fonetización no les haya permitido captar el matiz. Este *understumble* intraducible al francés incorpora al *understand*, que significa *comprendo*, el *stumble*, que quiere decir precisamente tropiezo. Comprender es siempre adentrarse dando tumbos en el malentendido.

La psicología clásica enseña que la trama de la experiencia se compone de lo real y de lo irreal, y que los hombres están atormentados por lo irreal en lo real. Si así fuera, sería del todo vano esperar desembarazarse de ello, por la razón de que la conquista freudiana, por su parte, nos enseña que lo inquietante es que, en lo irreal, lo que los atormenta es lo real.

Su preocupación, *Sorge*, nos dice el filósofo Heidegger. Por supuesto, pero he aquí que hemos avanzado mucho. ¿Es esto la última palabra? Antes de agitarse, de hablar, de ponerse a trabajar, la preocupación está supuesta. ¿Qué significa esto? ¿No se ve que ahí estamos ya en el plano de un arte de la preocupación? El hombre es, evidentemente, un gran productor de algo que le concierne y que se llama preocupación. Pero en tal caso, prefiero saberlo por un libro santo, que es al mismo tiempo el libro más profanador que existe, llamado *Eclesiastés*.

Este título es la traducción griega, llevada a cabo por los Setenta, del término *Qoheleth*, hapax, término único empleado en esta única oportunidad, que viene de *Qahâl*, asamblea. *Qoheleth* es a la vez una forma abstracta y femenina, la virtud aglutinante propiamente dicha, la *Ecclesia*, si ustedes quieren, más que el *Eclesiastés*.

¿Qué nos enseña este libro que he llamado libro sagrado y el más profano? El filósofo tropieza cuando lee en él no sé qué eco epicúreo. Esto lo he leído. Epicúreo — hablemos de ello, a propósito del *Eclesiastés*. Sé muy bien que ya hace mucho tiempo que Epicuro dejó de tranquilizarnos, tal como era, como ustedes saben, su designio. Pero decir que el *Eclesiastés* haya tenido por un solo instante la oportunidad de producirnos el mismo efecto, eso es ciertamente no haberlo abierto siquiera.

Dios me pide que goce-textual. La Biblia es, sea como sea, la palabra de Dios. E incluso si no es la palabra de Dios, creo que ya han observado ustedes la diferencia absoluta que existe entre el Dios de los judíos y el Dios de Platón. Aunque la historia cristiana creyó encontrar respecto al Dios de los judíos su pequeña evasión psicótica en el Dios de Platón, ya es hora de acordarse de la diferencia que hay entre el Dios motor universal de Aristóteles, el Dios soberano bien, concepción delirante de Platón, y el Dios de los judíos, que es un Dios con el que se habla, un Dios que te pide algo y que, en el Eclesiastés, te ordena *Goza* — esto es verdaderamente el colmo.

Gozar a la orden es algo que, si es que la angustia tiene una fuente, un origen, debe de estar de algún modo ahí — todos podemos sentirlo. A *Goza*, sólo le puedo responder una cosa, *Oigo*,[2] pero naturalmente, no por eso gozo con tanta facilidad. Tal es la clase de presencia en la que se activa para nosotros el Dios que habla, aquel que nos dice expresamente que él es lo que es.

Para adentrarme, mientras esté a mi alcance, en el campo de sus demandas, plantearé, porque está muy próximo a nuestro tema, porque es el momento — tienen razón, no es una observación reciente —, que entre las demandas de Dios a su pueblo elegido, privilegiado, las hay muy precisas. Para precisar sus términos, parece que aquel Dios no necesitaba tener la presciencia de mi Seminario — en particular hay una llamada circuncisión. Nos ordena gozar y, además, entra en el *modo de uso*. Precisa la demanda, deslinda el objeto.

Por eso, me parece, ni a ustedes ni a mí les ha podido pasar desapercibido desde hace tiempo el extraordinario embrollo, la confusión que supone referir la circuncisión a la castración.

Por supuesto, hay una relación analógica, porque tiene relación con el objeto de la angustia. Pero decir que la circuncisión es su causa, su repre-

2. *Jouis! J'oiüs.* [N. del T.]

sentante, el análogo de lo que llamamos la castración y su complejo, es cometer un grosero error, no salir del síntoma, o sea, de la confusión que en un sujeto circuncidado puede establecerse en lo concerniente a su marca, con algo que quizás esté en juego en su neurosis en lo relativo al complejo de castración.

Nada menos castrador que la circuncisión. Cuando se hace bien, no podemos negar que el resultado es más bien elegante, sobre todo al lado de aquellos sexos masculinos de la Magna Grecia que los anticuarios, con el pretexto de que soy analista, me traen de a montones y a domicilio. Mi secretaria se los devuelve y los veo marcharse por el patio cargados con una maleta llena de esos sexos, en los que debo decir que la fimosis siempre se acentúa de una forma particularmente repugnante. Hay, de todos modos, en la práctica de la circuncisión algo saludable desde el punto de vista estético.

Por otra parte, la mayoría de quienes siguen repitiendo en este punto las confusiones que subsisten en los escritos analíticos captaron, de todas formas, hace tiempo, que se trataba también de reducir de forma significante la ambigüedad del tipo sexual. *Soy la herida y el cuchillo*, dice en algún lugar Baudelaire. Pues bien, ¿por qué considerar como la situación normal ser al mismo tiempo el dardo y la vaina? La práctica ritual de la circuncisión no puede sino engendrar una repartición saludable en cuanto a la división de los roles.

Estas observaciones, como ustedes ya deben advertir, no son laterales. La circuncisión ya no puede parecerles un capricho ritual, porque se ajusta a lo que les enseño a considerar en la demanda, o sea, la circunscripción del objeto y la función del corte. Lo que el Dios pide como ofrenda de esta zona delimitada aísla el objeto tras haberlo circunscrito. El hecho de que después de esto quienes se reconocen en este signo tradicional no vean menguar su relación con la angustia, quizás todo lo contrario, es una cuestión.

Uno de aquellos a quienes nos referimos — y dada mi asistencia esto no es no designar a nadie — me llamó un día, en una nota privada, el último de los caballeros cristianos. Tranquilícense. Si puede ocurrir que me entretenga con alguna investigación jugando, para hablar con propiedad, con el cálculo de los significantes, mi gematría[3] no se perderá en su cómputo. Nunca me hará confundir, si ustedes me permiten, mi vejiga con la linterna[4] del conocimiento. Más bien, si esta linterna demuestra ser una linterna sorda, me hará reconocer allí, si es preciso, mi vejiga.

3. *Gématrie.* [N. del T.]

4. *"Prendre des vessies pour des lanternes"*: expresión que denota confusión, confundir una cosa por otra. [N. del T.]

Pero, más directamente que Freud, ya que vengo detrás de él, interrogo a su Dios — *Che vuoi?* Dicho de otra manera, ¿cuál es la relación del deseo con la ley? Pregunta siempre elidida por la tradición filosófica, pero que Freud respondió — y ustedes viven de ello, aunque, como el resto del mundo, todavía no se han dado cuenta. Respuesta — es la misma cosa.

Lo que yo les enseño, aquello a lo que los conduce lo que les enseño, y que ya está en el texto, enmascarado bajo el mito de Edipo, es que esos términos que parecen plantearse en una relación de antítesis, el deseo y la ley, no son sino una y la misma barrera que nos cierra el acceso a la Cosa. *Volens, nolens*, deseando, me adentro en el camino de la ley. Por eso Freud relaciona el origen de la ley con el inaprehensible deseo del padre. Pero adonde los conduce a ustedes su descubrimiento y toda la investigación analítica, es a no perder de vista lo que hay de verdadero tras este engaño.

Me normalicen o no mis objetos, mientras desee no sé nada de lo que deseo. Y luego, de vez en cuando, aparece un objeto, entre todos los demás, que en verdad no sé por qué se encuentra ahí.

Por un lado, está aquel objeto del que he aprendido que cubre mi angustia, el objeto de mi fobia, y no negaré que hizo falta que me lo explicaran, porque hasta entonces yo no sabía lo que tenía en la cabeza, salvo decir si ustedes tienen o no tienen. Por otro lado, está aquel objeto del que en verdad no puedo justificar por qué es ése el que deseo — y yo, que no detesto a las chicas, ¿cómo es que me gustan aún más los zapatitos?

Por un lado está el lobo, por el otro la pastora.

Voy a dejarlos en este punto, finalizando estas primeras charlas sobre la angustia.

Hay otra cosa que hay que entender de la orden angustiante de Dios, la caza de Diana, de quien, en el momento que elegí para hacerlo, el del centenario de Freud, les dije que era la Cosa de la búsqueda freudiana. Les doy cita para el próximo trimestre, para el alalí del lobo.

19 DE DICIEMBRE DE 1962

REVISIÓN
DEL ESTATUTO DEL OBJETO

VII

NO SIN TENERLO

Física
Lingüística
Sociología
Fisiología
Topología

En la trigésimo segunda de sus lecciones introductorias al psicoanálisis, que encontrarán ustedes en la serie llamada de las *Nuevas conferencias sobre el psicoanálisis*, tal como se retradujo su título al francés, Freud precisa que se trata de introducir algo que no tiene en absoluto, dice, el carácter de una pura especulación.

Nos lo han traducido al francés ininteligible que podrán ustedes juzgar. *Pero no puede tratarse verdaderamente sino de concepciones.* Punto. *En efecto, se trata de encontrar las ideas abstractas, justas, que, aplicadas a la materia bruta de la observación, aportarán orden y claridad.* Evidentemente, siempre es un fastidio confiar algo tan precioso como la traducción de Freud a las damas de la antecámara.

No hay punto en el texto alemán allí donde se lo he señalado, y no hay ningún enigma en la frase. *Sondern es handelt sich wirklich um Auffassungen.* Se trata, *wirklich*, realmente, efectivamente — y no *verdaderamente* — de concepciones, o sea, con ello quiero decir representaciones, *Vorstellungen*, abstractas correctas, se trata de *einzuführen*, de traerlas a la luz y aplicarlas a la *Rohstoff der Beobachtung*, la materia bruta de la observación, lo cual permite extraer de allí *Ordnung und Durchsichtigkeit*, el orden y la transparencia.

Este esfuerzo, este programa, es ciertamente el mismo en el que nosotros nos esforzamos aquí desde hace algunos años.

1

Resulta que hemos precisado, en nuestro camino de la angustia, el estatuto de lo que de entrada he designado con la letra *a*.

La ven ustedes aquí coronando el perfil del florero que simboliza para nosotros el continente narcisista de la libido. Éste puede ser puesto en relación con la imagen del cuerpo propio, *i'(a)*, por intermedio del espejo del Otro, A. Entre ambos se produce esta oscilación comunicante que Freud designa como la reversibilidad entre la libido del cuerpo propio y la del objeto. En la oscilación económica de esta libido reversible entre *i(a)* y *i'(a)*, hay algo que no es que se le escape, sino que interviene allí con una incidencia cuyo modo de perturbación es precisamente lo que estudiamos este año. La manifestación más llamativa de este objeto *a*, la señal de su intervención, es la angustia.

Ello no significa que este objeto sea sólo el reverso de la angustia, pero sólo interviene, sólo funciona en correlación con la angustia.

La angustia, nos enseñó Freud, desempeña en relación con algo la función de señal. Yo digo que es una señal en relación con lo que ocurre respecto de la relación del sujeto con el objeto *a* en toda su generalidad. El sujeto sólo puede entrar en esta relación por la vacilación de un cierto *fading*, la designada por su notación mediante una S tachada. La angustia es la señal de ciertos momentos de esta relación. Es lo que nos esforzaremos por mostrar mejor hoy, precisando lo que entendemos por este objeto *a*.

Este objeto, lo designamos con una letra. Tal notación algébrica tiene su función. Es como un hilo destinado a permitirnos reconocer la identidad del objeto en las diversas incidencias en las que se nos manifiesta. La notación algébrica tiene precisamente la finalidad de darnos una localización pura de la identidad, ya que hemos planteado que la localización mediante una palabra es siempre metafórica, es decir, sólo podría dejar la función del propio significante fuera de la significación inducida por su introducción. La palabra *bueno*, si engendra la significación de lo bueno, no es buena por sí misma, ni mucho menos, puesto que engendra al mismo tiempo el mal.

Del mismo modo, designar esta *a* minúscula con el término objeto es hacer un uso metafórico de dicha palabra, porque está tomada de la relación sujeto-objeto, a partir de la cual el término objeto se constituye. Sin duda, es adecuada para designar la función general de la objetividad, pero de lo que nosotros tenemos que hablar haciendo uso del término *a* es precisamente de un objeto externo a toda definición posible de la objetividad.

No hablaré aquí de lo que prescinde de la objetividad, y es llamado subjetivo. En el campo de la ciencia — hablo de nuestra ciencia en general — ya saben ustedes que desde Kant le han ocurrido, a este objeto, algunas desgracias, todas debidas a la importancia excesiva que se ha querido dar a ciertas evidencias y, en particular, a las pertenecientes al campo de la estética trascendental. Si se tiene por evidente la separación de la dimensión del espacio respecto de la del tiempo, la elaboración del objeto científico acabó tropezando con lo que se traduce muy impropiamente como una crisis de la razón científica. Hubo que hacer todo un esfuerzo para percatarse de que, en cierto nivel de la física, los dos registros, espacial y temporal, no podían seguir siendo considerados variables independientes, lo cual, hecho sorprendente, parece haberles planteado a algunos espíritus problemas insolubles. Éstos, sin embargo, no parecen dignos de que nos detengamos en ellos si nos damos cuenta de que es precisamente al estatuto del objeto a lo que se trata de recurrir con el fin de devolverle a lo simbólico el lugar exacto que le corresponde en la constitución y la traducción de la experiencia, sin hacer una extrapolación aventurada de lo imaginario en lo simbólico.

En verdad, el tiempo en cuestión, en el nivel en que es irrealizado en una cuarta dimensión, no tiene nada que ver con el tiempo que, en la intuición, parece plantearse como una especie de impacto infranqueable de lo real. Inquietarse por el hecho de que aquello del tiempo que a todos se nos manifiesta — y que es considerado una evidencia — no pueda traducirse en lo simbólico mediante una variable independiente es, simplemente, cometer un error categorial de entrada. La misma dificultad, como ustedes saben, existe en cierto límite de la física, con el cuerpo.

Aquí nos encontramos en nuestro terreno. En cuanto a lo que debe hacerse al comienzo para dar su estatuto correcto a la experiencia, tenemos algo que decir. En efecto, nuestra experiencia plantea e instituye que ninguna intuición, ninguna transparencia, ninguna *Durchsichtigkeit*, término de Freud, que se funde pura y simplemente en la intuición de la conciencia puede ser considerada original, ni válida, y no puede por lo tanto constituir el punto de partida de ninguna estética trascendental. Y ello por la simple razón de que el sujeto no puede de ningún modo estar exhaustivamente en la conciencia, puesto que es de entrada y primitivamente inconsciente, debido a lo siguiente, que debemos considerar anterior a su constitución la incidencia del significante.

El problema es el de la entrada del significante en lo real y el de ver cómo de eso nace el sujeto. ¿Significa esto que nos encontraríamos como ante una especie de descenso del espíritu, de aparición de significantes alados? ¿Que

éstos empezarían por sí solos a producir sus agujeros en lo real y que ahí en medio surgiría un agujero que sería el sujeto? Me parece que cuando introduzco la división real-imaginario-simbólico nadie me atribuye tal propósito. Hoy se trata de saber, precisamente, qué le permite a este significante encarnarse.

Se lo permite, de entrada, lo que tenemos aquí para presentificarnos los unos a los otros, nuestro cuerpo. Sólo que este cuerpo tampoco debe tomarse pura y simplemente bajo las categorías de la estética trascendental. Este cuerpo no es constituible a la manera en que Descartes lo instituye en el campo de la extensión. Tampoco nos es dado de forma pura y simple en nuestro espejo.

Incluso en la experiencia del espejo, puede llegar un momento en que la imagen que creemos tener allí se modifique. Si esta imagen especular que tenemos frente a nosotros, que es nuestra estatura, nuestro rostro, nuestro par de ojos, deja surgir la dimensión de nuestra propia mirada, el valor de la imagen empieza a cambiar — sobre todo si hay un momento en que esta mirada que aparece en el espejo comienza a no mirarnos ya a nosotros mismos. *Initium*, aura, aurora de un sentimiento de extrañeza que es la puerta que se abre a la angustia.

Este paso de la imagen especular al doble que se me escapa, he aquí el punto donde ocurre algo cuya generalidad, cuya presencia en todo el campo fenoménico nos permite mostrar la articulación que damos a la función del *a*. Esta función va mucho más allá de lo que aparece en ese momento extraño, que aquí he querido situar simplemente por su carácter, al mismo tiempo el más notorio y el más discreto en su intensidad.

¿Cómo se efectúa tal transformación del objeto, que convierte un objeto situable, localizable, intercambiable, en esa especie de objeto privado, incomunicable y, sin embargo, dominante que es nuestro correlato en el fantasma? ¿Dónde se sitúa exactamente el momento de esta mudanza, transformación, revelación? Ciertos caminos, ciertos rodeos que he ido preparando para ustedes a lo largo de los años precedentes, permiten designar este lugar y, más todavía, explicar lo que en él ocurre. El pequeño esquema que les he puesto en la pizarra les da algunas de esas *richtigen Vorstellungen*, representaciones correctas, que permiten hacer de la llamada siempre más o menos opaca, oscura, a la intuición y a la experiencia, algo *durchsichtigbar*, transparente — dicho de otra manera, reconstituir para nosotros la estética trascendental que conviene a nuestra experiencia.

Que la angustia no tiene objeto es algo generalmente admitido. Esto, que se extrae, no del discurso de Freud, sino de una parte de sus discursos, es propiamente lo que yo rectifico con mi discurso. Pueden pues considerar indudable que, como he tenido el cuidado de escribirles aquí en la pizarra

al modo de un pequeño memento — ¿y por qué no éste entre otros? — *no es sin objeto.*[1]

Tal es exactamente la fórmula de la que debe suspenderse la relación de la angustia con un objeto.

Este objeto no es, estrictamente hablando, el objeto de la angustia. Ya utilicé este *no sin* cuando les presenté la fórmula relativa a la relación del sujeto con el falo: él no deja de tenerlo.

Esta relación de no ser sin tener no significa que se sepa de qué objeto se trata. Cuando digo *Vive no sin recursos, actúa no sin astucia*, ello significa que, al menos para mí, sus recursos son oscuros, su astucia no es común.

Por otra parte, incluso en el plano lingüístico, el término *sin*, *sine* en latín, es profundamente correlativo de la aposición de *haud*. Se dice *non haud sine, no sin*. Es cierto tipo de vínculo condicional que vincula el ser con el tener en una especie de alternancia. No es ahí sin tenerlo, pero en otra parte — ahí donde está, eso no se ve.

¿No es esto lo que nos demuestra la función sociológica del falo, a condición de tomarlo en el nivel mayúsculo, Φ, donde encarna la función más alienante del sujeto en el intercambio? En el intercambio social, el sujeto macho circula, reducido a ser portador del falo. Esto es lo que hace de la castración algo necesario en una sociedad socializada, donde sin duda hay interdicciones, pero también y ante todo preferencias, como nos lo hizo advertir Claude Lévi-Strauss. El verdadero secreto, la verdad de todo lo que él hace girar en la estructura en torno del intercambio de las mujeres es que, debajo del intercambio de las mujeres, hay falos que van a llenarlas. Es preciso que no se vea que es el falo lo que está en juego. Si se ve, angustia.

Aquí podría hacer más de un cambio de vía. Está claro que, con esta referencia, nos encontramos enseguida en el complejo de castración. Pues bien, por Dios, ¿por qué no dedicarnos a él?

2

Como lo he recordado muchas veces ante ustedes, la castración del complejo no es una castración. Todo el mundo lo sabe, todo el mundo lo sospecha y, curiosamente, nadie se detiene en eso. Pero tiene todo su interés.

1. *Elle n'est pas sans objet.* Expresión que puede traducirse como "No carece de..." o "no deja de tener...". Preferimos ua traducción más literal para conservar el "no sin". [N. del T.]

Esta imagen, este fantasma, ¿dónde situarlo entre imaginario y simbólico? ¿Qué ocurre ahí? ¿Es la eviración, bien conocida entre las prácticas más feroces de la guerra? Seguramente se acerca más a esto que a la fabricación de eunucos. Está la mutilación del pene, por supuesto, evocada por las amenazas fantasmáticas del padre o de la madre según las épocas del psicoanálisis. *Si haces esto, te lo van a cortar*. Este acento del corte ha de tener toda su importancia para que se pueda considerar castración la práctica de la circuncisión, a la que la última vez hice referencias, por así decir, profilácticas.

La incidencia psíquica de la circuncisión está lejos de ser equívoca. No soy el único que lo ha advertido. Uno de los últimos trabajos consagrados a este tema, el artículo sin duda notable de Nünberg sobre la circuncisión en sus relaciones con la bisexualidad, es muy adecuado para recordarnos lo que numerosos autores habían introducido antes que él, que la circuncisión tiene como objetivo tanto reforzar, aislándolo, el término de la masculinidad en el hombre, como provocar los efectos llamados del complejo de castración, al menos en su incidencia angustiante. Es precisamente este común denominador del corte lo que permite llevar al campo de la castración la operación circuncidante, la *Beschneidung* del prepucio, el *arel*, para decirlo en hebreo.

¿No hay acaso en este término del corte algo con lo que dar un paso más sobre la función de la angustia de castración? *Voy a cortártela*, dice la mamá calificada de castradora. Sí, y después, ¿adónde irá el *Wiwimacher*, como dice Juanito? Pues bien, si se admite que se cumpla esta amenaza desde siempre presentificada en nuestra experiencia, estará en el campo operatorio del objeto común, intercambiable, estará allí, entre las manos de la madre que lo habrá cortado, y esto será ciertamente lo extraño de la situación.

Sucede a menudo que nuestros sujetos tengan sueños en los que tienen el objeto en la mano, ya sea que alguna gangrena lo haya separado, ya sea que algún partenaire, en el sueño, se haya ocupado de realizar la operación cortante, ya sea por algún accidente cualquiera. Estos sueños, diversamente matizados de extrañeza y de angustia, tienen un carácter especialmente inquietante. Este paso súbito del objeto a lo que se podría llamar su *Zuhandenheit*, como diría Heidegger, su manejabilidad en el sentido de los objetos comunes, de los utensilios, se encuentran designados en la observación de Juanito por un sueño, el del instalador de los grifos, que los desenroscará, los revisará, hará pasar lo *eingewurzelt*, lo que estaba o no bien enraizado en el cuerpo, al registro de lo amovible. Este vuelco fenomenológico nos permite designar aquello que opone dos tipos de objetos.

Cuando empecé a enunciar la función fundamental del estadio del espejo en la institución general del campo del objeto, pasé por diversos mo-

mentos. Está, de entrada, el plano de la primera identificación con la imagen especular, desconocimiento original del sujeto en su totalidad. Luego está la referencia transitivista que se establece en su relación con el otro imaginario, su semejante. Es lo que hace que su identidad se distinga siempre mal de la identidad del otro. De ahí la introducción de la mediación de un objeto común, objeto de competición, cuyo estatuto corresponde a la noción de pertenencia — es tuyo o es mío.

En el campo de la pertenencia, hay dos clases de objetos — los que se pueden compartir, y los que no. Los que no, los veo circular, aun así, en este dominio del compartir con los otros objetos, cuyo estatuto se basa enteramente en la competencia, función ambigua que es al mismo tiempo rivalidad y acuerdo. Son objetos contables, objetos de intercambio. Pero hay otros.

Si he puesto por delante el falo, es porque es el más ilustre, debido a la castración, pero hay también equivalentes de este falo, de entre los cuales ustedes ya conocen aquellos que lo preceden, el escíbalo y el pezón. Hay otros que quizás conozcan menos, aunque sean perfectamente visibles en la literatura analítica, y nosotros trataremos de designarlos. Cuando estos objetos entran libremente en este campo donde no tienen nada que hacer, el de aquello que se comparte, cuando aparecen allí y se vuelven reconocibles, la angustia nos señala la particularidad de su estatuto. Son, en efecto, objetos anteriores a la constitución del estatuto del objeto común, comunicable, socializado. He aquí de qué se trata en el objeto *a*.

Nombraremos estos objetos, confeccionaremos su catálogo, quizás exhaustivo, esperémoslo. Ya he nombrado tres, sólo faltan dos. El conjunto corresponde a las cinco formas de la pérdida, de *Verlust*, que Freud designa en *Inhibición, síntoma y angustia* como los momentos principales de la aparición de la señal.

Antes de adentrarme más en este punto, quiero tomar la otra vía, en el cruce en el que me vieron optar hace un momento, para hacer una observación cuyos pormenores serán para ustedes esclarecedores.

Ya he señalado una carencia en la investigación científica al decir que no habíamos hecho dar un solo paso a la cuestión fisiológica de la sexualidad femenina. Podemos acusarnos de la misma falla en lo referente a la impotencia masculina.

Después de todo, en el proceso, bien localizable en sus fases normativas, de la parte masculina de la copulación, siempre nos estamos refiriendo a lo que se encuentra en cualquier libraco de fisiología en primer lugar sobre la erección y luego sobre el orgasmo. Nos conformamos con una referencia al circuito estímulo-respuesta, como si fuera aceptable la homolo-

gía de la descarga orgásmica con la parte motriz de ese circuito en un proceso de acción cualquiera. Por supuesto, nosotros no estamos en eso, ni mucho menos, ni Freud. Él planteó el problema de saber por qué, en el placer sexual, el circuito no es, como en otros casos, el más corto para volver al nivel del mínimo de excitación, sino que hay un *Vorlust*, un placer preliminar, tal como lo traducen, que consiste precisamente en elevar todo lo posible ese nivel mínimo. ¿Y por qué interviene el orgasmo a partir del momento — ¿cuál? — en que se interrumpe la elevación del nivel, vinculada normalmente al juego preparatorio?

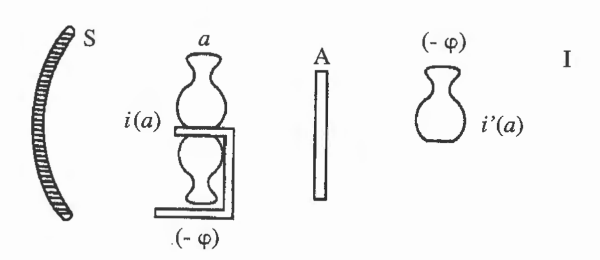
¿Hemos dado de algún modo un esquema de lo que interviene? Si se quiere aportar una representación fisiológica, ¿hemos distinguido, aislado, designado, el mecanismo del circuito de inervación — Freud diría las *Abfuhrinnervationen* — que es el soporte de la puesta en juego de la descarga? Ciertamente, hay que considerarlo distinto de lo que funcionaba antes, pues lo que funcionaba antes era, precisamente, que ese proceso no llegara a la descarga. Era un ejercicio de la función del placer que tendía a confinar con su propio límite, o sea, a detenerse antes de alcanzar cierto nivel de elevación del estímulo, antes del surgimiento del dolor.

Entonces, ¿de dónde viene el *feed-back*? A nadie se le ocurre decírnoslo. Pues bien, sea como sea, es seguro que, de algún modo, en él debe intervenir la función del Otro.

No soy yo quien debiera decirlo, sino aquellos para quienes lo que constituye una función genital normal está ligado a la oblatividad. Por otra parte, a este respecto, siempre estoy esperando que nos confíen de qué modo interviene la función del don en cuanto tal, *hic et nunc*, en el momento en que uno copula.

Como ustedes saben, es en las perturbaciones de la vida amorosa donde reside una parte importante de la experiencia analítica, y una parte importante de nuestras especulaciones concierne a lo que se llama la elección del objeto de amor. En este campo, la referencia al objeto primordial, la madre, es considerada capital, y su incidencia una criba. Para algunos, de ello resultará que sólo podrán funcionar para el orgasmo con ciertos procedimientos, mientras que, para otros, será con partenaires elegidos en otro registro. La relación con la prostituta, lo sabemos por nuestros análisis, engrana casi directamente con la referencia a la madre, mientras que, en otros casos, las degradaciones de la *Liebesleben* están ligadas a una elección tomada en oposición al término materno, que se apoya en la mujer en la medida en que ésta se convierte en soporte, es el equivalente, del objeto fálico.

Pues bien, ¿cómo se produce todo esto? El esquema que reproduje una vez en la pizarra nos permite aportar una respuesta.



La elección de objeto

La atracción que reviste al objeto con el *glamour*, el brillo deseable, el color — así es como se designa en chino la sexualidad — preferencial, hace que el objeto se torne estimulante en el plano de la excitación. Este color preferencial se sitúa del lado de *i'(a)* en el nivel de señal que puede ser igualmente el de la angustia. ¿Cómo? Mediante la conexión con el investimiento erógeno original que hay aquí en *a*, presente y oculto a la vez.

O bien, lo que funciona como elemento discriminativo en la elección del objeto de amor se produce aquí, en el yo, del otro lado del espejo, en el plano del encuadramiento del objeto por una *Einschränkung*, un estrechamiento directamente referido por Freud a un mecanismo del yo, una limitación del campo del interés libidinal que excluye cierto tipo de objeto precisamente en función de su relación con la madre.

Estos dos mecanismos están en los dos extremos de la cadena que empieza en inhibición y termina en angustia, cuya línea diagonal ya he señalado en el cuadro que les presenté a comienzo de este año. Entre la inhibición y la angustia, corresponde distinguir dos mecanismos diferentes, y concebir cómo pueden uno y otro intervenir en todo el espectro de la manifestación sexual.

Cuando digo en todo el espectro, incluyo aquello que, en nuestra experiencia, se llama la transferencia.

Recientemente he oído que se hacía referencia al hecho de que, en nuestra Sociedad, éramos gente que sabía un montón sobre la transferencia. Ahora bien, tras algún trabajo sobre la transferencia, que por otra parte fue escrito antes de la fundación de nuestra Sociedad, sólo conozco uno más que se le haya consagrado, es el que llevé a cabo con ustedes aquí hace dos años. Dije no pocas cosas, bajo una forma que era, sin duda, la más ade-

cuada, es decir, parcialmente velada. Es cierto que aquel trabajo les había aportado a ustedes una distinción tan genial como la de la oposición entre necesidad de repetición y repetición de la necesidad, prueba de que el recurso al juego de palabras para designar las cosas — por otra parte no carente de interés — no es mi privilegio.

Creo que la referencia a la transferencia, si se limita únicamente a los efectos de reproducción y de repetición, es demasiado estrecha, y merecería ser extendida. A fuerza de insistir en el elemento histórico, en la repetición de lo vivido, se corre el riesgo de dejar de lado toda una dimensión no menos importante, la dimensión sincrónica, precisamente la propia de aquello que está incluido, latente, en la posición del analista, a través de la cual la función del objeto parcial ocupará el espacio que la determina.

Es lo que, hablando de la transferencia, si lo recuerdan ustedes, designé con la metáfora, creo que lo bastante clara, de la mano tendida hacia el leño. En el momento en que va a alcanzar el leño, el leño se inflama, y en la llama aparece otra mano tendida hacia la primera. Es lo que designé igualmente, estudiando *El Banquete* de Platón, mediante la función llamada del *ágalma* en el discurso de Alcibíades. Me parece que la insuficiente referencia que se hace a la dimensión sincrónica de la función del objeto parcial en la relación analítica de transferencia explica la negligencia en un dominio que no me sorprende que sea dejado en la sombra, a saber, el campo de lo que se puede llamar el resultado post-analítico, en el que se distribuye cierto número de cojeras de la función sexual.

La función del análisis como espacio o campo del objeto parcial es precisamente aquello ante lo cual Freud nos dejó detenidos en su artículo *Análisis terminable e interminable.* Si se parte de la idea de que el límite de Freud, que se encuentra a lo largo de todas sus observaciones, tiende a la no percepción de lo que debía ser propiamente analizado en la relación sincrónica del analizado con el analista respecto a la función del objeto parcial, se verá que tal es el resorte mismo del fracaso de su intervención con Dora, así como con la joven del caso de homosexualidad femenina. Y por eso Freud nos designa en la angustia de castración lo que él llama el límite del análisis. Es que él seguía siendo para su analizado el lugar de ese objeto parcial.

Freud nos dice que el análisis deja al hombre y a la mujer con las ganas, al uno en el campo del complejo de castración, a la otra con el *Penisneid.* Pero éste no es un límite absoluto. Es el límite donde se detiene el análisis finito con Freud, en cuanto que éste sigue todavía el paralelismo indefinidamente aproximado que caracteriza a la asíntota. He aquí el principio del análisis que

Freud llama *unendliche,* indefinido, ilimitado, y no infinito. Si se instituye este límite, es en la medida en que algo ha sido, no diría no analizado, sino revelado de una forma únicamente parcial, y yo puedo por lo menos plantearme la cuestión de saber cómo es analizable.

No crean que en este punto aporto algo que deba ser considerado completamente fuera de los límites de los esquemas ya trazados por nuestra experiencia. Para referirme ahora a trabajos recientes, conocidos en el campo francés, un analista, durante años, los que duró la composición de su libro, hizo que, muy especialmente sus análisis de neurosis obsesivas, giraran en torno a la envidia del pene. No pocas veces los he comentado con ustedes para criticarlos y para mostrar sus tropiezos, con lo que entonces estaba a nuestro alcance, que ahora formularé de una manera más precisa.

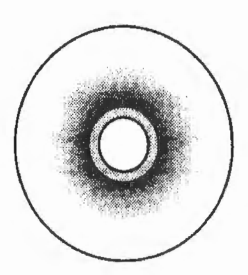
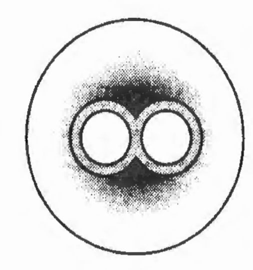
Si se leen detalladamente sus observaciones, vemos que este autor cubre el campo que designo como el de la interpretación que debe hacerse de la función fálica en el nivel del Otro con mayúscula con el fantasma de felación, referido especialmente al pene del analista. Indicación muy clara. El problema había sido correctamente advertido, y déjenme decirles que no es por casualidad, quiero decir respecto a lo que estoy desarrollando ante ustedes. Pero no es más que un rodeo, y un rodeo insuficiente. Centrar un análisis en este fantasma no puede ser exhaustivo en relación con lo que está en juego, pues en realidad coincide con un fantasma sintomático del obsesivo.

Para precisar lo que quiero decir, me remitiré a una referencia verdaderamente ejemplar en la literatura, a saber, el comportamiento nocturno, bien conocido, del hombre de las ratas cuando, tras conseguir su propia erección ante el espejo, abre la puerta de su rellano al fantasma imaginado de su padre muerto, para presentar, ante la mirada de este espectro, el estado actual de su miembro. Si se le ocurriera a uno analizar lo que está en juego tan solo en el plano del fantasma de felación del analista — tan vinculado por el autor en cuestión a lo que él llamaba la técnica del acercamiento, en la cual la distancia es considerada un factor fundamental de la estructura obsesiva, en particular en su relación con la psicosis —, ¿qué ocurriría? Creo que sólo se le permitiría al sujeto, incluso se le animaría a adoptar en esta relación fantasmática el papel del Otro bajo el modo de presencia aquí constituido por la muerte, ese Otro, diría yo llevándolo un poco más allá, que contempla fantasmáticamente la felación.

Este último punto sólo va dirigido a aquellos cuya práctica les permite poner estas observaciones en su sitio.

3

Terminaré con las dos imágenes que he puesto en la pizarra.

El desdoblamiento del borde

La primera representa un florero con su cuello. He puesto hacia ustedes el agujero del cuello, para indicarles claramente que lo que me importa es el borde. La segunda es la transformación que puede producirse respecto a dicho borde.

A partir de ahí apreciarán la oportunidad de mi larga insistencia del año pasado en consideraciones topológicas sobre la función de la identificación en el plano del deseo, o sea, el tercer tipo designado por Freud en su artículo sobre la identificación, aquel cuyo ejemplo principal encuentra en la histeria.

He aquí la incidencia y el alcance de estas consideraciones topológicas.

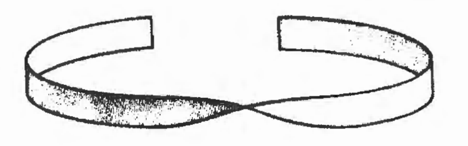
Les dije que si los tuve tanto tiempo con el *cross-cap*, fue para darles la posibilidad de concebir intuitivamente la distinción entre el objeto *a* y el objeto construido a partir de la relación especular, el objeto común.

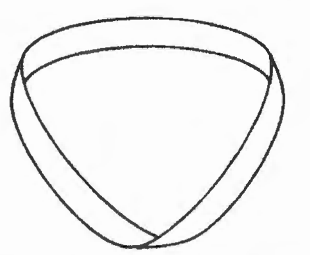
Para ir deprisa — ¿qué hace que una imagen especular sea distinta de aquello que representa? Que la derecha se convierte en izquierda y a la inversa. Confiemos en la idea de que por lo general dar crédito a los dichos de Freud, incluso los más aforísticos, nos sale a cuenta. El yo es una superficie, dice, la proyección de una superficie. Es pues en términos topológicos de pura superficie como debe plantearse el problema. Con respecto a aquello que redobla, la imagen especular es exactamente el paso del guante derecho al guante izquierdo, lo que en una superficie simple puede conseguirse dando vuelta el guante.

Acuérdense ustedes de que hace tiempo que les hablo del guante, así como de la caperuza. El sueño de un caso de Ella Sharpe que comenté recientemente gira en su mayor parte en torno a este modelo.

Hagan este experimento con lo que les enseñé a conocer de la banda de Moebius. Si se toma este cinturón y, tras abrirlo, se lo vuelve a abrochar haciéndole dar media vuelta a mitad de camino, consiguen ustedes con mucha facilidad una banda de Moebius.







El cinturón / la banda de Moebius

Una hormiga que se paseara pasaría de una de las caras aparentes a la otra sin necesidad de atravesar el borde. Dicho de otra manera, la banda de Moebius es una superficie de una sola cara, y a una superficie de una sola cara no se le puede dar vuelta. Si lo hacen, siempre será idéntica a sí misma. Es lo que yo llamo no tener imagen especular.

Por otra parte, les dije que, en el *cross-cap*, cuando aíslas una parte mediante una sección, un corte, sin otra condición más que la de cerrarse sobre sí tras incluir el punto agujereado de la superficie, queda una banda de Moebius.

Figura 1
Esta superficie cerrada que tiene una línea de auto-intersección es considerada topológicamente equivalente al plano proyectivo.

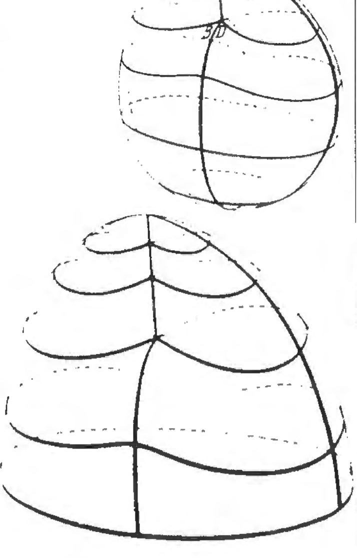


Figura 2
La superficie obtenida retirando el fondo de la superficie precedente es el *cross-cap*.



Figura 3
Si se corta el *cross-cap* siguiendo su línea de autointersección, resulta una superficie a la que se puede dar la forma de un disco circular, con un agujero circular en su centro cuyos puntos diametralmente opuestos se identifican por pares.

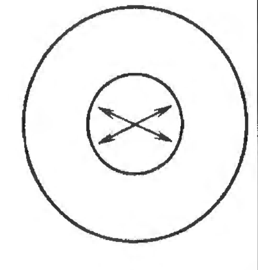
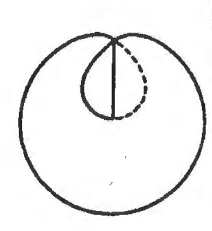


Figura 4
Esta superficie residual se puede materializar bajo la forma denominada ocho interior.



El cross-cap *y sus transformaciones*

Esta parte residual, aquí está. La he construido para ustedes, la hago circular. Tiene su pequeño interés, porque, permítanme que se lo diga, esto es el *a*. Se lo doy como una hostia, porque luego se servirán de él. El *a* minúscula está hecho así.

Está hecho así cuando se ha producido el corte, cualquiera que sea, ya sea el corte del cordón, el de la circuncisión y aún algunos otros que deberemos designar. Queda, tras el corte, algo comparable a la banda de Moebius, que no tiene imagen especular.

Vean ahora lo que quiero decirles retomando el florero.

Primer tiempo, el florero tiene su imagen especular, que es el yo ideal, constitutivo de todo el mundo del objeto común.

Añadan *a* bajo la forma de un *cross-cap*. Luego separen, en este *cross-cap*, el pequeño objeto *a* que he puesto entre sus manos. Queda, adjuntada a *i(a)*, una superficie que se une como la banda de Moebius. A partir de este momento, todo el florero se convierte en una banda de Moebius, puesto que una hormiga que se pasea por el exterior entra sin ninguna dificultad en su interior.

La imagen especular se convierte en la imagen extraña e invasora del doble. Es lo que ocurre poco a poco al final de la vida de Maupassant, cuando empieza a dejar de verse en el espejo, o a percibir en la habitación algo, un fantasma, que le da la espalda y del que sabe inmediatamente que no deja de tener cierta relación con él, y cuando el fantasma se vuelve, ve que es él.

He aquí de qué se trata en la entrada de *a* en el mundo de lo real, al que no hace otra cosa más que volver.

Les puede parecer extraño como hipótesis que haya algo parecido a esto. Observen lo siguiente, sin embargo. Pongámonos fuera del campo visual, cierren los ojos por un instante y recorran a tientas el borde de este florero transformado. Pero es un florero como el otro, se dirán, no tiene más que un agujero, ya que sólo hay un borde. Si lo miran, sin embargo, tiene el aspecto de tener dos, como les muestra el dibujo de hace un momento, el del borde transformado.

Esta ambigüedad entre el uno y el dos, los que han leído un poco saben que es una ambigüedad común relacionada con la aparición del falo en el campo de la aparición onírica, y no sólo onírica, del sexo. Allí donde aparentemente no hay falo real, su modo ordinario de aparición es aparecer bajo la forma de dos falos.

Ya es bastante por hoy.

9 de enero de 1963

VIII

LA CAUSA DEL DESEO

El objeto detrás del deseo
La identificación sádica con el objeto fetiche
La identificación masoquista con el objeto común
El amor real presente en la transferencia
El dejar caer *de la joven homosexual*

Quisiera llegar a decirles hoy cierto número de cosas sobre lo que les he enseñado a designar mediante el objeto *a*, hacia el cual les orienta el aforismo que propuse la última vez respecto a la angustia que es *no sin objeto*.

El objeto *a* se sitúa este año en el centro de nuestro discurso. Si se inscribe en el marco de un Seminario que he titulado de la angustia, es porque es esencialmente por este sesgo como es posible hablar de él, lo cual significa también que la angustia es su única traducción subjetiva.

Sin embargo, el *a* que aparece aquí, hace tiempo que fue introducido. Fue anunciado dentro de la fórmula del fantasma como soporte del deseo, ($ ◊ *a*), $ deseo de *a*.

1

Como primer punto haré una precisión, que ciertamente no les resulta imposible de conquistar por sí mismos a quienes me han escuchado, aunque subrayarla hoy no resulta inútil.

Lo que se trata de precisar concierne al espejismo surgido de una perspectiva que se puede llamar subjetivista, en la medida en que, en lo que se refiere a la constitución de nuestra experiencia, pone todo su énfasis en la estructura del sujeto.

Esta línea de elaboración, que la tradición filosófica moderna llevó a su punto más extremo, en el entorno de Husserl, al delimitar la función de la intencionalidad, nos deja cautivos de un malentendido acerca de lo que conviene llamar objeto del deseo. Nos enseñan, en efecto, que no hay ninguna noesis, ningún pensamiento, que no se dirija a algo. Es el único punto, parece, que le permite al idealismo reencontrar su camino hacia lo real. Pero el objeto del deseo, ¿puede ser concebido de esta forma? ¿Son así las cosas en lo referente al deseo?

Para ese nivel de nuestros oídos que existe en cada quien y que necesita de la intuición, diré — ¿acaso el objeto del deseo está *delante?* Éste es el espejismo en cuestión. Esterilizaba todo lo que, en el análisis, pretendió avanzar en el sentido de lo que llaman la relación de objeto, y ya he pasado por muchos caminos para rectificarlo. Lo que voy a plantear ahora es una nueva forma de acentuar esta rectificación.

No lo haré de una manera tan desarrollada como convendría, sin duda. Reservaré esa formulación para algún trabajo que les llegará por otra vía. Creo que para la mayoría de los oídos alcanzará con escuchar algunas de las formulaciones generales que me bastará con acentuar en relación al punto que acabo de introducir.

Ya saben ustedes hasta qué punto, en el progreso de la epistemología, el aislamiento de la noción de causa ha producido dificultades. Sólo mediante una sucesión de reducciones que acabaron reduciéndola a una de las funciones más tenues y más equívocas, la noción de causa ha podido subsistir en el desarrollo de nuestra física.

Está claro, por otra parte, que cualquiera que sea la reducción a que se la someta, la función mental, por así decir, de esta noción no puede ser eliminada, ni reducida a una especie de sombra metafísica. Que es un recurso a la intuición lo que la hace subsistir, es decir muy poco. Lo que yo sostengo es que toda crítica de la razón pura, bajo la luz de nuestra ciencia, será posible partiendo del reexamen que podríamos llevar a cabo de la experiencia analítica.

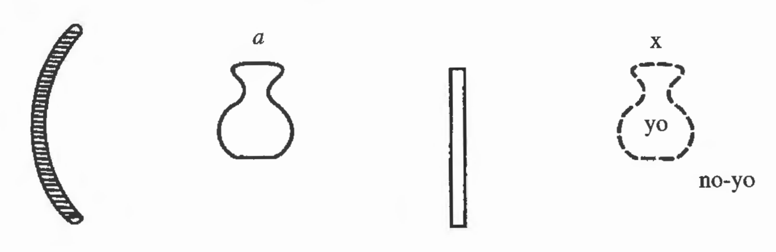
Para fijar nuestro punto de mira, diré que el objeto *a* no debe situarse en nada que sea análogo a la intencionalidad de una noesis. En la intencionalidad del deseo, que debe distinguirse de aquélla, este objeto debe concebirse como la causa del deseo. Para retomar mi metáfora de hace un momento, el objeto está *detrás* del deseo.

De este objeto *a* es de donde surge la dimensión cuya elusión en la teoría del sujeto ha constituido la insuficiencia de toda esa coordinación cuyo centro se manifiesta como teoría del conocimiento, gnoseología. Por otra

parte, la novedad topológica estructural que exige la función del objeto es perfectamente sensible en las formulaciones de Freud, y especialmente en las relacionadas con la pulsión.

Si quieren ustedes verificarlo en un texto, los remito a la trigésimo segunda lección de *Introducción al psicoanálisis,* que cité la última vez. La distinción que encuentran ustedes allí entre el *Ziel*, la meta de la pulsión, y su *Objekt* es bien distinta de lo que se ofrece de entrada al pensamiento — que esta meta y ese objeto estarían en el mismo lugar. Freud emplea términos muy impactantes, el primero de los cuales es *eingeschoben* — el objeto se desliza ahí dentro, pasa a algún lugar. Es la misma palabra que sirve para la *Verschiebung*, el desplazamiento. Lo que se indica allí es que el objeto es, en su función esencial, algo que se escapa en el plano de nuestra aprehensión.

Por otra parte, en este plano existe una oposición expresa entre dos términos — *ausseres*, externo, exterior, e *inneres*, interior. Se precisa que el objeto debe situarse *ausseres*, en el exterior, y, por otra parte, que la satisfacción de la tendencia sólo consigue realizarse en la medida en que alcanza algo que se debe considerar en el *inneres*, el interior del cuerpo, donde encuentra su *Befriedigung*, su satisfacción.



El yo y el no-yo

La función topológica que les he presentado permite formular de forma clara lo que conviene introducir para resolver este enigma. Es la noción de un exterior antes de una cierta interiorización, que se sitúa en *a*, antes de que el sujeto, en el lugar del Otro, se capte bajo la forma especular, en *x*, la cual introduce para él la distinción entre el yo y el no yo.

A este exterior, lugar del objeto, anterior a toda interiorización, pertenece la noción de causa. Voy a ilustrarlo inmediatamente de la forma más simple para que la escuchen sus oídos, ya que por otra parte hoy voy a abstenerme de hacer metafísica. Para ilustrarlo, no por casualidad voy a ser-

virme del fetiche en cuanto tal, pues en él se devela la dimensión del objeto como causa del deseo.

¿Qué es lo que se desea? No es el zapatito, ni el seno, ni ninguna otra cosa en la que encarnen ustedes el fetiche. El fetiche causa el deseo. El deseo, por su parte, va a agarrarse donde puede. No es en absoluto necesario que sea ella quien lleve el zapatito, el zapatito puede estar en sus alrededores. Ni siquiera es necesario que sea ella la portadora del seno, el seno puede estar en la cabeza. Pero todo el mundo sabe que, para el fetichista, es preciso que el fetiche esté ahí. El fetiche es la condición en la que se sostiene su deseo.

Indicaré de paso ese término, que creo que es poco utilizado en alemán y que las vagas traducciones que tenemos en francés dejan escapar por completo. Es, en lo que respecta la angustia, la relación que Freud indica mediante la palabra *Libidohaushalt.* Nos encontramos aquí con un término que está entre *Aushaltung*, que indicaría algo del orden de la interrupción o del levantamiento, e *Inhalt*, que sería el contenido. No es ni lo uno ni lo otro. Es el sostén de la libido. Por decirlo de una vez, esta relación con el objeto de la que les hablo hoy permite llevar a cabo la síntesis entre la función de señal de la angustia y su relación, en cualquier caso, con algo que podemos llamar, en el sostenimiento de la libido, una interrupción.

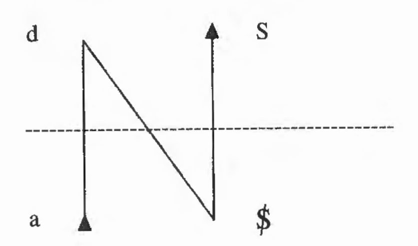
Suponiendo que me haya hecho entender lo suficiente con la referencia al fetiche en cuanto a la diferencia máxima que separa las dos perspectivas posibles sobre el objeto como objeto del deseo, y en cuanto a las razones que me hacen poner *a* en una precesión esencial, quiero hacerles comprender ya adónde nos conducirá nuestra investigación.

2

En el lugar mismo donde su hábito mental les indica que busquen al sujeto, allí donde, a pesar de ustedes, se perfila el sujeto cuando, por ejemplo, Freud indica la fuente de la tendencia, allí donde en el discurso se encuentra lo que articulan como siendo ustedes — en suma, allí donde dicen *yo* (*je*), es ahí, propiamente hablando, donde, en el plano del inconsciente, se sitúa *a*.

En este plano, tú eres *a*, el objeto, y todos sabemos que es esto lo intolerable, y no sólo para el discurso, que después de todo lo traiciona. Voy a

ilustrarlo enseguida con una observación destinada a desplazar, incluso a conmover los caminos trillados donde suelen dejar las funciones llamadas del sadismo y del masoquismo, como si sólo se tratara del registro de una especie de agresión inmanente y de su reversibilidad. Al adentrarnos en su estructura subjetiva, surgirán rasgos de diferencia, de los cuales el esencial es el que voy a señalar ahora.



El deseo sádico

He aquí un esquema donde encontrarán ustedes de nuevo las distinciones que organiza el grafo en una fórmula abreviada con cuatro vértices. Tenemos a la derecha el lado del Otro, a la izquierda el lado del S, que es del *je* todavía inconstituido, del sujeto que hay que revisar en el interior de nuestra experiencia, del cual sabemos que no puede coincidir con la fórmula tradicional del sujeto, a saber, ser exhaustivo en toda relación con el objeto.

El deseo sádico, con todo lo que tiene de enigma, sólo es articulable a partir de la esquicia, la disociación, que apunta a introducir en el sujeto, el otro, imponiéndole hasta cierto límite algo imposible de tolerar — el límite exacto en que aparece en el sujeto una división, una hiancia, entre su existencia de sujeto y lo que soporta, lo que puede sufrir en su cuerpo.

No es tanto el sufrimiento del otro lo que se busca en la intención sádica como su angustia. Lo indiqué con esta pequeña sigla, $ 0. En las fórmulas de mi segunda lección de este año, les enseñé a leerlo, no es *o*, la letra, sino *cero*.

La angustia del otro, su existencia esencial como sujeto en relación con esa angustia, he aquí lo que el deseo sádico es un experto en hacer vibrar, y por eso no dudé, en uno de mis Seminarios anteriores, en señalar su estructura como propiamente homóloga a lo que Kant articuló como la condición del ejercicio de una razón pura práctica, de una voluntad moral para hablar con propiedad, donde sitúa el único punto donde puede manifestarse una relación con un puro bien moral. Me disculpo por la brevedad de este resu-

men. Quienes asistieron a aquel Seminario lo recuerdan. Los demás verán publicado dentro de no mucho tiempo lo que pude retomar de él en un prefacio a *La filosofía en el tocador*, que era el texto en torno al cual había organizado esta comparación.

El elemento nuevo que quiero aportar es el siguiente, característico del deseo sádico. En el cumplimiento de su acto, de su rito — porque se trata propiamente del tipo de acción humana en el que encontramos todas las estructuras del rito —, lo que el agente del deseo sádico no sabe es lo que busca, y lo que busca es hacerse aparecer a sí mismo — ¿para quién? ya que en todos los casos, esta revelación sólo puede permanecer oscura para él mismo — como puro objeto, fetiche negro. A eso se resume, en último término, la manifestación del deseo sádico, en tanto que aquel que es su agente se dirige a una realización.

Por otra parte, si recuerdan ustedes la figura de Sade, advertirán que no es casualidad si lo que queda de él tras una especie de transubstanciación lograda a lo largo de las épocas, tras la elaboración imaginaria de generaciones, es precisamente la forma que Man Ray encontró más adecuada para alumbrarlo cuando hubo que hacer su retrato imaginario, a saber, una forma petrificada.

Muy distinta es la posición del masoquista, para quien esta encarnación de sí mismo como objeto es el fin declarado — ya sea que se haga perro bajo la mesa, o mercancía, ítem del que se habla en un contrato entre otros objetos destinados al mercado. En suma, lo que busca es su identificación con el objeto común, el objeto de intercambio. Sigue siéndole imposible captarse como aquello que es, en tanto que, como todos, es un *a*.

En cuanto a saber por qué esto le interesa tal reconocimiento, que permanece de todas formas imposible, es lo que su análisis podrá revelar. Pero incluso antes de poder comprender sus conjunciones particulares, hay ciertas conjunciones estructurales que es preciso establecer aquí.

Entiendan bien que no he dicho, sin más, que el masoquista alcance su identificación de objeto. Como en el sádico, esta identificación sólo aparece en una escena. Pero, incluso en esta escena, el sádico no se ve, sólo ve el resto. Hay también algo que el masoquista no ve, y nosotros veremos enseguida qué es.

Esto me permite introducir algunas fórmulas, la primera de las cuales es que reconocerse como objeto de deseo, en el sentido en que yo lo articulo, es siempre masoquista.

Esta fórmula tiene el interés de hacerles palpable la dificultad. Es muy cómodo servirse de otro pequeño guiñol y decir, por ejemplo, que si hay

masoquismo es porque el superyó es muy cruel. Nosotros conocemos, por supuesto, todas las distinciones que es preciso hacer en el interior del masoquismo — el masoquismo erógeno, el masoquismo femenino, el masoquismo moral. Pero la sola enunciación de esta clasificación ya da cierta impresión — aquí tienen un vaso, la fe cristiana y la baja de Wall Street. Esto nos deja, sea como sea, un poco con las ganas. Si el término masoquismo puede llegar a tener algún sentido, convendría encontrarle una fórmula que fuera un poco más unitaria. Diciendo que el superyó es la causa del masoquismo no nos apartaríamos demasiado de esta intuición satisfactoria — sólo que habría que tener en cuenta todavía lo que les enseñé hoy sobre la causa. Digamos, pues, que el superyó participa de la función de este objeto en cuanto causa, tal como la introduje hoy. Incluso podría hacerlo entrar en la serie de los objetos que deberé desplegar ante ustedes.

Son enumerables. Pero si no he hecho de entrada este catálogo, es para que no pierdan ustedes la cabeza y vayan a creer que ahí se encuentran las mismas cosas con las que siempre se han sentido ustedes en su terreno en lo que al análisis se refiere. No es cierto. Si bien pueden ustedes creer que conocen la función del seno materno o las del escíbalo, saben perfectamente qué oscuridad permanece en su espíritu en lo concerniente al falo. Y cuando se trata del objeto que viene inmediatamente después — voy a confiárselo de todos modos, por dar a su curiosidad algún alimento, es el ojo en cuanto tal —, entonces ya no saben ustedes nada. Por eso conviene aproximarse a él con prudencia, y con razón, porque si es el objeto sin el cual no hay angustia, es ciertamente un objeto peligroso. Seamos, pues, prudentes, puesto que falta.

En lo inmediato, esta prudencia será para mí la ocasión de hacer visible en qué sentido, dos lecciones atrás, dije lo siguiente, que llamó la atención de uno de mis oyentes — que el deseo y la ley eran la misma cosa.

El deseo y la ley son la misma cosa en el sentido de que su objeto les es común. No basta pues con reconfortarse diciendo que son, el uno respecto al otro, como los dos lados de la muralla, o como el derecho y el revés. Ello sería tener en poco la dificultad. Si el mito central que permitió que el psicoanálisis se pusiera en marcha es válido, lo es tan solo porque hace que se sienta que es así.

El mito de Edipo no significa nada más que esto — en el origen, el deseo como deseo del padre y la ley son una sola y misma cosa. La relación de la ley con el deseo es tan estrecha que sólo la función de la ley traza el camino del deseo. El deseo, en cuanto deseo por la madre, es idéntico a la función de la ley. Es en tanto que la prohíbe que la ley impone desarla, ya

que, después de todo, la madre no es en sí el objeto más deseable. Si todo se organiza en torno al deseo de la madre, si se debe preferir que la mujer sea distinta de la madre, ¿qué significa ello, sino que un imperativo se introduce en la estructura misma del deseo? Para decirlo todo, se desea a la orden. El mito del Edipo significa que el deseo del padre es lo que hace la ley.

¿En qué consiste el valor del masoquismo desde esta perspectiva? Es el único mérito del masoquista. Cuando el deseo y la ley se encuentran juntos, lo que el masoquista pretende hacer manifiesto — y, añado, en su pequeña escena, porque nunca hay que olvidar esta dimensión — es que el deseo del Otro hace la ley.

Enseguida vemos uno de los efectos que esto tiene. Es que el propio masoquista aparece en la función que yo llamaría de deyecto.[1] Es nuestro objeto *a*, pero bajo la apariencia de lo deyectado, echado a los perros, a los despojos, a la basura, al desecho del objeto común, a falta de poder ponerlo en alguna otra parte.

Es uno de los aspectos con que puede aparecer el *a* tal como se ilustra en la perversión. Esta forma de reconocerlo en el masoquismo no agota de ningún modo lo que sólo podemos circunscribir rodeándolo, a saber, la función del *a*.

El efecto central de esta identidad que conjuga el deseo del padre con la ley es el complejo de castración. La ley nació de la muda o de la mutación misteriosa del deseo del padre después de que se le hubo dado muerte, y la consecuencia de ello es, tanto en la historia del pensamiento analítico como en lo que podemos concebir como la conexión más segura, el complejo de castración. Por eso ya han visto ustedes aparecer en mis esquemas la notación $(-\varphi)$ en el lugar mismo en que *a* falta.

Así, primer punto, les he hablado del objeto como causa del deseo. Punto dos, les he dicho que reconocerse como el objeto del propio deseo es siempre masoquista, les he indicado a este respecto lo que se perfilaba como cierta incidencia del superyó, y he subrayado una particularidad de lo que se produce en el lugar de este objeto *a* bajo la forma de $(-\varphi)$.

Llegamos, pues, a nuestro tercer punto, que concierne a las posibilidades estructurales de la manifestación del objeto *a* como falta. Si desde hace algún tiempo les presentifico el esquema del espejo, es para que puedan concebir esto.

1. *Déjet*: neologismo que alude a *déjection* (deyección) y a *jeter* (arrojar). [N. del T.]

¿Qué es el objeto *a* en el plano de lo que subsiste como cuerpo y que nos sustrae en parte, por así decir, su propia voluntad? Este objeto *a* es aquella roca de la que habla Freud, la reserva última irreductible de la libido, cuyos contornos es tan patético ver literalmente puntuados en sus textos cada vez que da con ella, y no voy a terminar mi lección de hoy sin decirles dónde conviene que vayan ustedes a renovar esta convicción.

Este *a* minúscula, ¿en qué lugar está? ¿En qué nivel podría ser reconocido, si ello fuera posible? Les he dicho hace un momento que reconocerse como objeto del propio deseo es siempre masoquista. Pero el masoquista sólo lo hace en la escena, y van a ver ustedes lo que se produce cuando ya no puede permanecer en la escena. No siempre estamos en la escena, aunque la escena se extienda muy lejos, incluso hasta el dominio de nuestros sueños. Cuando no estamos en la escena, cuando permanecemos más acá y tratamos de leer en el Otro de qué va, no encontramos allí, en *x*, más que la falta.

El objeto está en efecto vinculado a su falta necesaria allí donde el sujeto se constituye en el lugar del Otro, es decir, tan lejos como sea posible, más allá incluso de lo que puede aparecer en el retorno de lo reprimido. La *Urverdrängung*, lo irreductible de lo incógnito — no podemos decir lo incognoscible puesto que hablamos de ello —, ahí es donde se estructura y se sitúa lo que, en nuestro análisis de la transferencia, produje ante ustedes con el término *ágalma*.

En la medida en que se apunta a este lugar vacío en cuanto tal, se instituye la dimensión siempre descuidada, y con razón, cuando se trata de la transferencia. Este lugar, circunscrito por algo que se materializa en la imagen, un borde, una abertura, una hiancia, donde la constitución de la imagen especular muestra su límite — ahí está el lugar predilecto de la angustia.

Este fenómeno de borde, lo encuentran ustedes, por ejemplo, en ocasiones privilegiadas, en aquella ventana que se abre, marcando el límite del mundo ilusorio del reconocimiento, el que llamo la escena. Este borde, este encuadre, esta hiancia, se ilustra en este esquema al menos dos veces — en el borde del espejo y también en este pequeño signo, ◊. Que éste es el lugar de la angustia, es algo que deben ustedes recordar siempre como señal de lo que se debe buscar en medio.

El texto de Freud sobre Dora, al que les ruego que se remitan, lo deja a uno más estupefacto cada vez que lee, por la doble cara que presenta. Para los novicios lo primero a destacar son las debilidades, las insuficiencias, pero la profundidad que alcanza allí donde tropieza con su tope revela hasta qué punto giraba ciertamente en torno al campo que nosotros intentamos trazar.

A quienes escucharon mi discurso sobre *El Banquete*, el texto de Dora — por supuesto, conviene que primero se familiaricen con él — puede recordarles la dimensión siempre eludida cuando se trata de la transferencia, a saber, que la transferencia no es simplemente lo que reproduce y repite una situación, una acción, una actitud, un traumatismo antiguo. Siempre hay otra coordenada, que he destacado a propósito de la intervención analítica de Sócrates, a saber, en particular, en los casos que evoco, un amor presente en lo real. No podemos comprender nada de la transferencia si no sabemos que es también la consecuencia de este amor, de este amor presente, y los analistas deben recordarlo a lo largo del análisis. Este amor está presente de diversas formas, pero al menos hay que pedirles que lo recuerden cuando está ahí, visible. En función de este amor, digamos, real, se instituye lo que es la cuestión central de la transferencia, la que se plantea el sujeto a propósito del *ágalma*, a saber, lo que le falta, pues es con esta falta con lo que ama.

No sin motivo, desde siempre, les repito machaconamente que el amor es dar lo que no se tiene. Es incluso el principio del complejo de castración. Para tener el falo, para poder usarlo, es preciso, precisamente, no serlo.

Cuando uno vuelve a las condiciones en las que parece que lo es — puesto que se lo es, en el caso de un hombre no hay duda, y en el caso de una mujer ya volveremos a decir de qué modo se ve llevada a serlo —, pues bien, siempre es muy peligroso.

3

Básteme con pedirles, antes de dejarlos, que relean atentamente el texto enteramente consagrado por Freud a sus relaciones con su paciente llamada la joven homosexual. Les recuerdo que el análisis pone de manifiesto que es esencialmente a raíz de una decepción enigmática relativa al nacimiento en la familia de un hermanito que se orientó hacia la homosexualidad, en forma de un amor demostrativo por una mujer de dudosa reputación, respecto a la cual se conduce, nos dice Freud, de un modo esencialmente viril.

Estamos tan habituados a hablar de eso sin saber, que no nos damos cuenta de que así pretende acentuar lo que traté de presentificar ante ustedes acerca de la función del amor cortés. Lo hace con un estilo, con una ciencia de la analogía, absolutamente admirable. Ella se comporta como el

caballero que todo lo soporta por su Dama, se conforma con los favores más ínfimos, menos sustanciosos, prefiere incluso no recibir más que éstos. Cuanto más se aleja el objeto de su amor de lo que se podría llamar la recompensa, más sobrestima dicho objeto de eminente dignidad.

Cuando el rumor público no puede dejar de imponerle el hecho de que la conducta de su bien amada es efectivamente de las más dudosas, la exaltación amorosa se ve reforzada por el objetivo suplementario de salvarla. Todo ello es admirablemente destacado por Freud.

Ya saben ustedes de qué modo es conducida la muchacha en cuestión a su consulta. Esta relación tenía lugar a sabiendas de toda la ciudad, con un estilo de desafío del que Freud se percató enseguida que constituía una provocación dirigida a alguien de su familia, y pronto se ve que se trata de su padre. La relación finaliza con un encuentro. La joven, acompañada de su bien amada, se cruza con el padre que va camino de su despacho. El padre le lanza una mirada cargada de irritación. Entonces la escena se desarrolla muy deprisa. La persona amada, para quien esta aventura no es sin duda más que una diversión bastante oscura, que manifiestamente empieza a estar harta y no quiere exponerse a grandes dificultades, le dice a la joven que la cosa ya ha durado demasiado, que lo dejen ahí, que deje de mandarle flores todos los días y de pisarle los talones. Entonces, la chica se arroja inmediatamente de un puente.

Hubo un tiempo en que yo exploraba minuciosamente los mapas de Viena para dar su pleno sentido al caso de Juanito, pero hoy no llegaré a decirles qué lugar es. Muy probablemente es algo comparable a lo que pueden ver todavía junto al Boulevard Pereire, o sea, un pequeño foso al fondo del cual se encuentran los raíles de un pequeño ferrocarril que ya no funciona. Ahí es donde la chica se arroja, *niederkommt*, se deja caer.

No basta con recordar la analogía con el parto para agotar el sentido de esta palabra. El *niederkommen* es esencial en toda súbita puesta en relación del sujeto con lo que él es como *a*. No sin razón el sujeto melancólico tiene tal propensión, siempre llevada a cabo con una rapidez fulgurante, desconcertante, a arrojarse por la ventana. En efecto, la ventana, en tanto que nos recuerda el límite entre la escena y el mundo, nos indica lo que significa tal acto — de algún modo, el sujeto retorna a aquella exclusión fundamental en la que se siente. El salto se produce en el momento mismo en que se cumple, en lo absoluto de un sujeto que sólo nosotros, analistas, podemos concebir, la conjunción del deseo y de la ley. Esto es propiamente lo que ocurre en el momento del encuentro de la pareja de la caballera de Lesbos y su objeto kareniniano, por así decir, con el padre.

No basta con decir que el padre lanzó una mirada furiosa para comprender cómo pudo producirse el pasaje al acto. Hay ahí algo que se deriva del fondo mismo de la relación, de la estructura en cuanto tal. ¿De qué se trata? Digámoslo en términos breves, los creo suficientemente preparados como para que lo entiendan.

La hija, cuya decepción respecto al padre por el nacimiento de su hermano menor había sido el punto de inflexión en su vida, se había dedicado, pues, a hacer de su castración de mujer lo que hace el caballero con su Dama, o sea, ofrecerle precisamente el sacrificio de sus prerrogativas viriles, lo cual, por inversión de dicho sacrificio, hacía de ella el soporte de aquello que falta en el campo del Otro, o sea, la garantía suprema de que la ley es ciertamente el deseo del padre, de que se está seguro de ello, que hay una gloria del padre, un falo absoluto, Φ.

Sin duda, resentimiento y venganza son decisivos en la relación de esta hija con su padre. Su resentimiento y su venganza son esta ley, este falo supremo. La Φ mayúscula, he aquí dónde la pongo. Ya que fui decepcionada en mi apego a ti, mi padre, y que no pude ser, yo, tu mujer sumisa ni tu objeto, Ella será mi Dama y yo seré, por mi parte, quien sostenga, quien cree la relación idealizada con aquello que de mí misma fue rechazado, aquello que de mi ser de mujer es insuficiencia. No olvidemos, en efecto, que la muchacha ha abandonado la cultura de su narcisismo, sus cuidados, su coquetería, su belleza, para convertirse en el caballero servidor de la Dama.

Todo esto, toda esta escena, es lo que se presenta ante la mirada del padre en aquel simple encuentro en el puente. Y esta escena, que había conseguido el completo asentimiento del sujeto, pierde sin embargo todo su valor por la desaprobación que percibe en aquella mirada. Es por eso por lo que se produce entonces lo que podríamos llamar, refiriéndonos al primer cuadro que les presenté sobre las coordenadas de la angustia, el supremo embarazo.

Luego viene la emoción. Remítanse a ese cuadro, verán sus coordenadas exactas. La emoción la invade por la súbita imposibilidad en que se encuentra de hacer frente a la escena que le hace su amiga.

Aquí, me dirijo a alguien que me pidió que adelantara un poco lo que puedo tener que decir sobre la distinción entre el *acting out* y el pasaje al acto. Tendremos que volver a ocuparnos de ello, pero por lo pronto podemos revelar que las dos condiciones esenciales de lo que se llama, hablando con propiedad, pasaje al acto se cumplen en este caso.

La primera es la identificación absoluta del sujeto con el *a* al que se reduce. Eso es ciertamente lo que le sucede a la muchacha en el momento del

encuentro. La segunda es la confrontación del deseo y la ley. Aquí, se trata de la confrontación del deseo del padre, en base al cual se construye toda su conducta, con la ley que se presentifica en la mirada del padre. Esto es lo que la hace sentirse definitivamente identificada con *a* y, al mismo tiempo, rechazada, expulsada, fuera de la escena. Y esto, sólo puede realizarlo el *dejar caer*, el *dejarse caer*.

Hoy me falta tiempo para indicarles hacia en qué dirección va todo esto. Digamos, de todos modos, que la célebre notación de Freud sobre el duelo — la identificación con el objeto como aquello contra lo cual va dirigida una venganza de quien experimenta el duelo — no es suficiente. Llevamos luto y experimentamos sus efectos de devaluación en la medida en que el objeto por el que hacemos el duelo era, sin nosotros saberlo, el que se había convertido en soporte de nuestra castración. Cuando ésta nos retorna, nos vemos como lo que somos, en la medida en que nos vemos esencialmente devueltos a esa posición de castración.

Ya ven ustedes que el tiempo me urge, y que sólo puedo darles aquí una indicación. Dos cosas indican hasta qué punto es de esto de lo que se trata.

De entrada, la sensación que tiene Freud es de que, por espectacular que sea el avance que la paciente haga en su análisis, todo le pasa, por así decir, como el agua por las plumas de un pato. El lugar que corresponde al *a* en el espejo del Otro, él lo designa perfectamente mediante todas las coordenadas posibles. No dispone, por supuesto, de los elementos de mi topología, pero es imposible decirlo más claramente. Me detengo, tropiezo, dice, con algo similar a lo que ocurre en la hipnosis. Ahora bien, ¿qué ocurre en la hipnosis? El sujeto, en el espejo del Otro, es capaz de leer todo lo que se encuentra ahí, en el pequeño florero punteado, es decir, todo lo que es especularizable, no hay problema con eso. No sin razón el espejo, el tapón de cristal, así como la mirada del hipnotizador son los instrumentos de la hipnosis. La única cosa que no se ve en la hipnosis es precisamente el propio tapón o la mirada del hipnotizador, a saber, la causa de la hipnosis. La causa de la hipnosis no se revela en las consecuencias de la hipnosis.

La otra referencia es la duda del obsesivo. ¿Y en qué se basa esa duda radical, que hace también que los análisis de obsesivos se prolonguen tanto tiempo y tan lindamente? Una cura de obsesivo es siempre una verdadera luna de miel entre el analista y el analizado, en la medida en que se centra en esa clase de discurso en la que se mantiene el obsesivo, y que Freud señala muy bien — a saber, ese hombre es formidable, me cuenta las his-

torias más bellas del mundo, el problema es que no me lo acabo de creer. Si esto es central, es porque se encuentra aquí, en *x*.

En el caso de la joven homosexual, de lo que se trata es de cierta promoción del falo, en cuanto tal, al lugar de *a*. Es precisamente esto lo que debe esclarecernos en lo referente al desenlace de la cura.

Siento escrúpulos al abordarlo, porque es un texto tan maravillosamente esclarecedor que no tengo necesidad de mencionar sus otras propiedades. Les ruego, al menos, que no confundan con uno de esos estribillos a los que luego nos han habituado, eso con lo que aquel hombre, que entonces está llevando a cabo un descubrimiento, concluye su texto — o sea, la distinción entre los elementos constitucionales y los históricos de la determinación de la homosexualidad, poco importa cuáles. Distinguiendo en cuanto tal la *Objektwahl*, la elección de objeto, mostrando que comporta mecanismos originales, aísla el objeto en cuanto tal como el campo propio del análisis. Todo gira, en efecto, en torno a la relación del sujeto con *a*.

La paradoja de este análisis confina con lo que les indiqué la última vez como el punto donde Freud nos lega la cuestión de saber cómo operar al nivel del complejo de castración. Esta paradoja está designada mediante algo que se inscribe en la observación y que me sorprende que no sea el objeto más común de la sorpresa entre los analistas, a saber, que este análisis termina en lo siguiente — Freud lo deja.[2]

En lo referente a Dora — ya hablaremos de esto — ahora podemos articular mejor lo que ocurrió. Todo ello está lejos, muy lejos, de ser una torpeza, y se puede decir que si bien Dora no fue analizada hasta el final, Freud vio claro hasta el final. Pero con la joven — que es un caso donde la función de *a* es tan prevalente que llegó a pasar a ese real, un pasaje al acto, cuya relación simbólica él comprende, sin embargo, tan bien — Freud se da por vencido. No voy a llegar a nada, se dice, y se la pasa a una colega femenina. Es él quien toma la iniciativa de *dejarla*.

Los dejaré con este término para que hagan sus reflexiones.

Como ustedes pueden ver, lo que me preocupa es una referencia esencial en la manipulación analítica de la transferencia.

16 DE ENERO DE 1963

2. *La laisser tomber*, por alusión a *niederkommen lassen*. Cf. supra. [N. del T.]

IX

PASAJE AL ACTO Y *ACTING OUT*

Dejarse caer y subir a la escena

La yoización
El corte natal
El goce del síntoma
Las mentiras del inconsciente
La pasión de Freud

Hoy vamos a continuar hablando de lo que les designo como *a* minúscula.

Empezaré recordando su relación con el sujeto, y ello con el fin de mantener nuestro eje y no darles la oportunidad de una deriva por mi propia explicación. Sin embargo, lo que vamos a acentuar hoy es su relación con el Otro con mayúscula.

El aislamiento de *a* se produce a partir del Otro, y es en la relación del sujeto con el Otro que se constituye como resto. Por eso he reproducido este esquema, que es homólogo al aparato de la división.

A	S
$\$$	$\not{A}$
a	0

Segundo esquema de la división

Arriba de todo a la derecha, el sujeto, en tanto que, en nuestra dialéctica, tiene su punto de partida en la función del significante. Es el sujeto hipotético en el origen de dicha dialéctica. El sujeto tachado, por su parte, único sujeto al que accede nuestra experiencia, se constituye en el lugar del

Otro como marca del significante. Inversamente, toda la existencia del Otro queda suspendida de una garantía que falta, de ahí el Otro tachado.

Pero de esta operación hay un resto, es el *a*.

1

La última vez, a partir del caso de homosexualidad femenina, ejemplo no único, puesto que se perfilaba detrás del de Dora, he hecho surgir ante ustedes una característica estructural de la relación del sujeto con el *a*.

A esta posibilidad esencial, a esta relación que se puede llamar universal puesto que a todos los niveles la reencontrarán ustedes en lo que al *a* respecta — y tal es su connotación más característica, puesto que está ligada precisamente a la función de resto —, la llamé, con un término tomado del vocabulario de Freud a propósito del pasaje al acto que le plantea su caso de homosexualidad femenina, el *dejar caer*, el *niederkommen lassen.*

Ahora bien, recordarán ustedes, sin duda, que terminé con la observación de que, extrañamente, fue un *dejar caer* igual que éste lo que había marcado la respuesta del propio Freud a una dificultad ejemplar del caso. En todo lo que Freud nos ha testimoniado sobre su acción, sobre su conducta, sobre su experiencia, este *dejar caer* es único y al mismo tiempo en su texto es tan manifiesto, hasta provocador, que para algunos se vuelve casi invisible al leerlo.

Este *dejar caer* es el correlato esencial del pasaje al acto. Aún es necesario precisar desde qué lado es visto, este *dejar caer*. Es visto, precisamente, del lado del sujeto. Si ustedes quieren referirse a la fórmula del fantasma, el pasaje al acto está del lado del sujeto en tanto que éste aparece borrado al máximo por la barra. El momento del pasaje al acto es el del mayor embarazo del sujeto, con el añadido comportamental de la emoción como desorden del movimiento. Es entonces cuando, desde allí donde se encuentra — a saber, desde el lugar de la escena en la que, como sujeto fundamentalmente historizado, puede únicamente mantenerse en su estatuto de sujeto — se precipita y bascula fuera de la escena.

Ésta es la estructura misma del pasaje al acto.

La mujer del caso de homosexualidad femenina salta por encima de la pequeña barrera que la separa del canal por donde pasa el pequeño tranvía semisubterráneo. Dora pasa al acto en el momento del embarazo en que la pone la frase-trampa, la trampa torpísima del Sr. K., *Mi mujer no es nada para mí*. La bofetada que ella le da entonces no puede expresar nada más que la más perfecta ambigüedad — ¿es al Sr. K. o a la Sra. K a quien ama? No es ciertamente la bofetada la que nos lo dirá. Pero semejante bofetada es uno de aquellos signos, de aquellos momentos cruciales en el destino, que podemos ver resurgir de generación en generación, con su valor de cambio de agujas en un destino.

El sujeto se mueve en dirección a evadirse de la escena. Es lo que nos permite reconocer el pasaje al acto en su valor propio, y distinguir de él lo que es muy distinto, ya lo verán ustedes, a saber, el *acting out*.

¿Habré de darles otro ejemplo, bien manifiesto? ¿Alguien discutiría este rótulo para lo que llaman una fuga? ¿A qué llamamos fuga en el sujeto, siempre puesto más o menos en posición infantil, que allí se lanza, sino a esa salida de escena, esa partida errática hacia el mundo puro donde el sujeto sale a buscar, a reencontrar, algo expulsado, rechazado, por doquier? Se hace mala sangre, como se suele decir y, por supuesto, vuelve, lo cual puede ser una oportunidad para él de darse aires. La partida es, ciertamente, el paso de la escena al mundo.

Por eso era tan útil que planteara en las primeras fases de este discurso sobre la angustia la distinción esencial de estos dos registros — por una parte, el mundo, el lugar donde lo real se precipita y, por otra parte, la escena del Otro, donde el hombre como sujeto tiene que constituirse, ocupar su lugar como portador de la palabra, pero no puede ser su portador sino en una estructura que, por más verídica que se presente, es estructura de ficción.

Antes de ir más lejos en la función de la angustia, les anuncio que les hablaré en seguida del *acting out,* aunque de entrada pueda parecer ser más bien del orden de la evitación de la angustia. Por otra parte, extenderme ahora sobre este tema puede parecerles, sin duda, también un rodeo — y un rodeo más, ¿no es un rodeo en exceso? Pero observen que aquí no hacemos más que volver a encontrarnos con una interrogación que mi discurso ya había señalado al principio como esencial. A saber, si la angustia no es, entre el sujeto y el Otro, un modo de comunicación tan absoluto que podemos preguntarnos si no es, hablando con propiedad, común a ambos.

Advertiré a este respecto que debemos tener en cuenta el hecho de la angustia en algunos animales. Éste es uno de los aspectos que nos plantea más dificultades, pero que debemos preservar y que ningún discurso sobre la angustia puede desconocer. Dejo aquí, para volver a encontrarla más tarde, una pequeña marca, una piedra blanca. ¿Cómo podemos estar tan seguros de un sentimiento en un animal? Ahora bien, la angustia es el único sentimiento del que no podemos dudar que se encuentre en el animal. Encontramos allí, bajo una forma exterior, aquel carácter que he indicado que comporta la angustia, de ser lo que no engaña.

2

Una vez planteado el gráfico de lo que espero recorrer hoy, empiezo haciendo algunas observaciones para refrescar la memoria.

El último pensamiento de Freud nos indica que la angustia es señal en el yo.

Si esta señal se encuentra en el yo, debe estar en algún lugar del yo ideal. Creo haber esbozado suficientemente para ustedes que debe estar en x en el esquema.

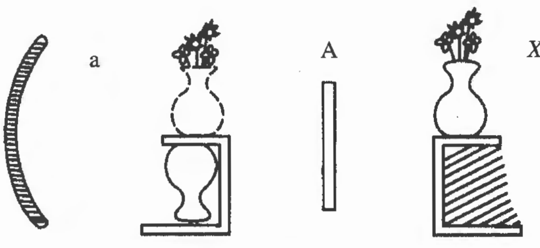
Esta señal es un fenómeno de borde en el campo imaginario del yo. El término borde es legítimo, pues se apoya en la afirmación del propio Freud según la cual el yo es una superficie, incluso, añade, la proyección de una superficie, lo recordé en su momento. Digamos, pues, que es un color, término cuyo empleo metafórico justificaré más adelante. Este color se produce en el borde de la superficie especular, *i'(a)*, inversión ella misma, en tanto que especular, de la superficie real, *i(a)*.

El yo ideal es la función mediante la cual el yo es constituido por la serie de sus identificaciones con ciertos objetos, aquellos a propósito de los cuales Freud destaca, en *Das Ich und das Es*, un problema que lo deja perplejo, la ambigüedad entre la identificación y el amor. No nos sorprenderá, pues, que, por nuestra parte, sólo podamos abordarla ayudándonos con fórmulas que ponen a prueba el estatuto mismo de nuestra propia subjetividad en el discurso — entiéndase, en el discurso docto o enseñante. La ambigüedad de la que se trata designa la relación que desde hace tiempo he destacado ante ustedes, la relación entre el ser y el tener.

Uno de los puntos de referencia que se destacan en la obra de Freud, es

la identificación que se encuentra esencialmente al principio del duelo, por ejemplo. ¿Cómo *a*, objeto de la identificación, es también *a*, objeto del amor? En la medida en que arranca metafóricamente al *amante*, para emplear el término medieval y tradicional, del estatuto bajo el cual se presenta, el de amable, *erómenos*, para convertirlo en *erastés*, sujeto de la falta — aquello por lo que se constituye propiamente en el amor. Es lo que le da, por así decir, el instrumento del amor, en la medida en que se ama, que se es amante, con lo que no se tiene.

Si *a* se llama *a* en nuestro discurso, no es tan solo por esta función de identidad algébrica de la letra que predicamos el otro día, sino, para decirlo, humorísticamente, porque es lo que ya no se tiene.[1] Por eso este *a* que en el amor ya no se tiene, se lo puede reencontrar por vía regresiva en la identificación, en forma de identificación con el ser. Por eso Freud califica exactamente con el término regresión el paso del amor a la identificación. Pero, en esta regresión, *a* permanece como lo que es, instrumento. Es *con* lo que se es que se puede tener o no, por así decir.



La imagen real rodea los objetos a

Es con la imagen real, constituida, cuando emerge como *i(a)*, con lo que se atrapa o no en este cuello la multiplicidad de los objetos *a*, aquí representados por las flores reales, y ello gracias al espejo cóncavo del fondo, símbolo de algo que debe encontrarse en la estructura del córtex, fundamento de cierta relación del hombre con la imagen de su cuerpo, y con los distintos objetos constituibles de dicho cuerpo, con los pedazos del cuerpo original captados, o no, en el momento en que *i(a)* tiene la ocasión de constituirse.

1. *Ce qu'on n'a plus.* [N. del T.]



Antes del estadio del espejo, lo que será *i(a)* se encuentra en el desorden de los *a* minúscula que todavía no es cuestión de tenerlos o no tenerlos. Éste es el verdadero sentido, el sentido más profundo a darle al término autoerotismo — le falta a uno el sí mismo, por así decir, por completo. No es el mundo exterior lo que le falta a uno, como se suele decir impropiamente, sino uno mismo.

Aquí se inscribe la posibilidad de este fantasma del cuerpo despedazado que algunos de ustedes han encontrado en los esquizofrénicos. Por otra parte, esto no nos permite decidir el determinismo de este fantasma, y por eso he señalado el mérito de una investigación reciente sobre las coordenadas de dicho determinismo. Esta investigación no pretendía en absoluto agotar el tema, pero connotaba uno de sus rasgos observando estrictamente, y nada más, lo que la madre del esquizofrénico articula de aquello que había sido para ella su hijo en el momento en que se encontraba en su vientre — nada más que un cuerpo inversamente cómodo o molesto, o sea, la subjetivación de *a* como puro real.

Permanezcamos todavía un momento en este estado antes del surgimiento de la imagen *i(a)* — antes de la distinción entre todos los *a* minúscula y esta imagen real con respecto a la cual ellos serán el resto que se tiene o no se tiene — para hacer la siguiente observación.

Freud nos dice que la angustia es un fenómeno de borde, una señal que se produce en el límite del yo cuando éste se ve amenazado por algo que

no debe aparecer. Esto es el *a*, el resto aborrecido del Otro. ¿A qué se debe que el movimiento de la reflexión y los carriles de la experiencia hayan llevado a los analistas, Rank en primer lugar y Freud siguiéndole en este punto, a encontrar el origen de la angustia en el nivel pre-especular y pre-autoerótico, del nacimiento, donde a nadie en el concierto analítico se le ha ocurrido hablar de la constitución de un yo? Ahí está sin duda la prueba de que, si bien es posible definir la angustia como señal, fenómeno de borde, en el yo cuando el yo está constituido, esto seguramente no es exhaustivo.

Lo encontramos de nuevo muy claramente en fenómenos que se hallan entre los más conocidos que acompañan a la angustia, los designados como fenómenos de despersonalización. Son precisamente los fenómenos más contrarios a la estructura del yo en cuanto tal. Esto suscita para nosotros una cuestión que no podremos evitar, la de situar auténticamente la despersonalización, en la medida en que bajo esta rúbrica, si se ven las divergencias de los autores, se agrupan los fenómenos de una forma ciertamente ambigua desde el punto de vista analítico.

Es conocido el lugar que la despersonalización ha ocupado en ciertas observaciones propias de uno o varios autores de la escuela francesa a quienes ya he tenido que referirme. Les resultará fácil reconocer las relaciones que existen entre estas observaciones y lo que desarrollo aquí, y presumiblemente los esbozos que he hecho previamente no son ajenos a ello. La noción de distancia es, en efecto, casi patente en este esquema, donde siempre he señalado la distancia que era necesaria con respecto al espejo para darle al sujeto aquel alejamiento de sí mismo que la dimensión especular le ofrece. De ello no se debiera concluir que un *acercarse,* cualquiera que sea, sea capaz de darnos la solución de las dificultades que engendra la necesidad de dicha distancia.

En otros términos, lo que hay que decir, no es que en la psicosis los objetos sean invasores. ¿Qué peligro representa para el yo? Es la estructura misma de esos objetos lo que los hace inadecuados para la yoización.

Es lo que traté de hacerles captar sirviéndome de lo que pueden ustedes llamar metáforas, si quieren topológicas — pero creo que esto va más lejos — en la medida en que éstas introducen la posibilidad de una forma no especularizable en la estructura de algunos de dichos objetos.

Fenomenológicamente, parece obvio que la despersonalización empieza con el no reconocimiento de la imagen especular. Todos saben hasta qué punto este hecho es palpable en la clínica, y con qué frecuencia es al no reconocerse en el espejo, o cualquier cosa análoga, cuando el sujeto empieza a ser presa de la vacilación despersonalizante. Pero esta fórmula que da cuenta del hecho no

deja de ser insuficiente. Si lo que se ve en el espejo es angustiante, es por no ser algo que pueda proponerse al reconocimiento del Otro.

Basta con referirse a aquel momento que señalé como característico de la experiencia del espejo y paradigmática de la constitución del yo ideal en el espacio del Otro — aquel momento en que el niño vuelve la cabeza, con el movimiento familiar que les he descrito, hacia ese Otro, ese testimonio, ese adulto que está ahí detrás de él, para comunicarle con su sonrisa, con las manifestaciones de su júbilo, digamos, algo que lo hace comunicarse con la imagen especular. Si la relación que se establece con la imagen especular es tal que el sujeto está demasiado atrapado en la imagen para que este movimiento sea posible, es que la relación dual pura lo desposee de su relación con el Otro con mayúscula.

Por otra parte, el sentimiento de desposesión fue perfectamente señalado por los clínicos en la psicosis. En ella la especularización es extraña, *odd*, como dicen los ingleses, impar, fuera de simetría. Es *El Horla*[2] de Maupassant, el fuera del espacio, en la medida en que el espacio es la dimensión de lo que se puede superponer.

En el punto en que nos hallamos, detengámonos en lo que significa la separación ligada a la angustia del nacimiento. Subsiste ahí alguna imprecisión, que engendra toda clase de confusiones. Me falta tiempo para hacer algo más que indicarlo, y volveré a ocuparme de ello, pero sepan, sin embargo, que conviene plantear grandes reservas en lo referente a la estructuración del fenómeno de la angustia en este lugar del nacimiento.

Les bastará con remitirse al texto de Freud. En el plano de la angustia del nacimiento, dice, se constituye toda una constelación de movimientos principalmente vasomotores y respiratorios, constelación real que será transportada a la angustia en su función de señal, al modo en que se constituye el acceso histérico, reproducción a su vez de movimientos heredados para la expresión de ciertos momentos emocionales. Esto es ciertamente del todo inconcebible. Es imposible situar al comienzo una relación tan compleja de la angustia con el yo. Si luego podrá servirle como señal al yo, ello es sólo por intermedio de la relación de *i(a)* con el *a*, y precisamente con lo que tenemos que encontrar en él como estructural, o sea, el corte.

Pero entonces, la separación característica al principio, la que nos permite abordar y concebir la relación, no es la separación respecto de la madre. El corte de que se trata no es entre el niño y la madre.

2. "Horla" es homofónico de *Hors là* (fuera allá). [N. del T.]

La forma en que el niño habita originalmente en la madre es en todo como la relación del huevo con el cuerpo de madre en los mamíferos. Como ustedes saben, hay todo un aspecto en el que es, con respecto al cuerpo de la madre, cuerpo extraño, cuerpo parásito, cuerpo incrustado mediante raíces arteriovenosas de su corion en el órgano especializado para recibirlo, el útero, con cuya mucosa se encuentra en una cierta intrincación. El corte que nos interesa, el que aporta su marca a cierto número de fenómenos reconocibles clínicamente y que por lo tanto no podemos eludir, es un corte que, gracias a Dios, para nuestra concepción, es mucho más satisfactorio que el corte del niño que nace en el momento en que cae al mundo.

¿Corte respecto a qué? A las envolturas embrionarias.

No tengo más que remitirlos a ustedes a cualquier libraco de embriología de menos de cien años de antigüedad para que puedan captar en él que, para tener una noción completa de este conjunto pre-especular que es el *a*, es preciso que consideren las envolturas como elemento del cuerpo del niño. La diferenciación de las envolturas se produce a partir del huevo, y verán ustedes de qué formas tan curiosas — confío lo suficiente en ustedes tras nuestros trabajos del año pasado en torno al *cross-cap*. En los esquemas que ilustran las envolturas, podrán ver manifestarse todas las variedades de la relación del interior con el exterior, el celoma externo en el que flota el feto, envuelto en su amnios, la cavidad amniótica — a su vez, envuelta por una hoja ectodérmica — que presenta su cara hacia el exterior en continuidad con el endoblasto.

En suma, verán ustedes hasta qué punto es patente la analogía entre lo que es separado de estas envolturas con el corte del embrión, y la separación, en el *cross-cap*, de cierto *a* enigmático en el que he insistido. Si luego volvemos a encontrarnos con esta analogía, creo que ya la habré introducido hoy lo suficiente para hacérnoslo más fácil.

Nos queda por hacer hoy, por lo tanto, aquello que les anuncié sobre lo que indica el *acting-out* de la relación esencial del *a* minúscula con el A mayúscula.

3

Todo lo que es *acting out* debe oponerse al pasaje al acto. Se presenta con ciertas características que nos permitirán aislarlo.

La relación profunda, necesaria, del *acting out* con el *a*, ahí es donde quiero llevarlos, en cierto modo de la mano, sin dejarlos caer.

Adviertan ustedes en sus observaciones clínicas hasta qué punto sostener con la mano para no dejar caer es del todo esencial en cierto tipo de relaciones del sujeto. Cuando den con algo así, pueden estar absolutamente seguros de que es un *a* para el sujeto. Esto produce uniones de un tipo muy extendido, que no por ello son más cómodas de manejar, ya que por otra parte el *a* en cuestión puede ser para el sujeto el superyó más incómodo.

Hay un tipo de madre que llamamos madre fálica, término que no carece de propiedad, pero que empleamos sin saber en absoluto lo que queremos decir. Les aconsejo prudencia antes de aplicar esta etiqueta. Pero si se ocupan de alguien que les dice que cuanto más precioso es un objeto para ella, inexplicablemente tiene la atroz tentación de no retener a este objeto en una caída, esperando no sé qué de milagroso en esa especie de catástrofe, y que el niño más amado es precisamente aquel que un día, inexplicablemente, dejó caer, entonces podrán identificar lo que conviene llamar en este caso una madre fálica. Sin duda, hay otras modalidades, nosotros decimos que éste es la que nos parece menos engañosa. En la tragedia griega, y esto no le pasó desapercibido a la perspicacia de Giraudoux, el reproche más profundo de Electra para con Clitemnestra es que un día ésta la dejó deslizarse de sus brazos.

Entremos ahora en el *acting out.*

En el caso de homosexualidad femenina, mientras que la tentativa de suicidio es un pasaje al acto, toda la aventura con la dama de dudosa reputación elevada a la función de objeto supremo es un *acting out*. Mientras que la bofetada de Dora es un pasaje al acto, todo su comportamiento paradójico con la pareja de los K., que Freud descubre enseguida con tanta perspicacia, es un *acting out*.

El *acting out* es esencialmente algo, en la conducta del sujeto, que se muestra. El acento demostrativo de todo *acting out*, su orientación hacia el Otro, debe ser destacado.

En el caso de homosexualidad femenina, Freud insiste en ello, la conducta de la chica se exhibe ante los ojos de todos. Cuanto más escandalosa resulta tal publicidad, más se acentúa su conducta. Y lo que se muestra, se muestra esencialmente como distinto de lo que es. Lo que es, nadie lo sabe, pero que es distinto, nadie lo duda.

Lo que es, Freud lo dice de todas formas, es que ella habría querido un hijo del padre. Pero si ustedes se conforman con eso, es que no son

difíciles de conformar, porque el hijo en cuestión no tiene nada que ver con una necesidad maternal. Por eso quería por lo menos indicarles que, contrariamente a todo ese deslizamiento del pensamiento analítico, conviene poner la relación del niño con la madre en una posición de algún modo lateral respecto a la corriente principal de la elucidación del deseo inconsciente.

En lo que podemos captar al menos por su incidencia económica, hay en la relación normal de la madre con el niño algo pleno, redondo, cerrado, algo tan completo como en la fase de gestación, hasta tal punto que necesitamos cuidados del todo especiales para hacerla entrar en nuestra concepción, y para ver cómo se aplica su incidencia a la relación de corte entre *i(a)* y *a*. Después de todo, nos basta con nuestra experiencia de la transferencia para ver en qué momento del análisis nuestras analizadas quedan encinta y para qué les sirve eso — es siempre el escudo de un retorno al más profundo narcisismo. Pero dejemos eso.

Este niño, ella quiso tenerlo ciertamente en tanto que otra cosa distinta, y por otra parte esta cosa no se le escapa, gracias a Dios, a Freud. Quería ese niño en tanto que falo, o sea, tal como la doctrina lo enuncia de la forma más desarrollada en Freud, como sustituto, *ersatz*, de algo que cae de lleno en nuestra dialéctica del corte y de la falta, del (a) como caída, como faltante.

Es lo que le permite, tras fracasar en la realización de su deseo, realizarlo al mismo tiempo de otra y de la misma manera, como *erastés*. Se hace *amante*. En otros términos, se exige en aquello que ella no tiene, el falo, y para mostrar bien que lo tiene, lo da. Es, en efecto, una forma del todo demostrativa. Se comporta respecto a la Dama, nos dice Freud, como un caballero que la sirve, como un hombre, como aquel que puede darle en sacrificio lo que tiene, su falo.

Entonces, combinemos los dos términos, el del mostrar, o demostrar, y el del deseo, para aislar un deseo cuya esencia es mostrarse como otro — y sin embargo, mostrándose como otro, designarse de este modo. En el *acting out* diremos, pues, que el deseo, para afirmarse como verdad, se adentra en una vía en la que sólo lo consigue, sin duda, de un modo que llamaríamos singular si no supiéramos ya por nuestro trabajo aquí que la verdad no es de la naturaleza del deseo. Si recordamos la fórmula de acuerdo con la cual el deseo no es articulable aunque esté articulado, nos sorprenderá menos el fenómeno ante el cual nos encontramos. Les he dado un eslabón más — está articulado objetivamente, articulado con este objeto que la última vez llamé objeto causa del deseo.

El *acting out* es esencialmente la demostración, la mostración, sin duda velada, pero no velada en sí. Sólo está velada para nosotros, como sujetos del *acting out*, en la medida en que eso habla, en la medida en que eso podría hacer verdad.[3] Si no, por el contrario, es visible al máximo, y por ese mismo motivo, en un determinado registro es invisible, al mostrar su causa. Lo esencial de lo que es mostrado es aquel resto, su caída, lo que cae en este asunto.

Entre el sujeto $\$$, aquí Otrificado, por así decir, en su estructura de ficción, y el Otro, $\not{A}$, no autentificable, nunca del todo autentificable, lo que surge es este resto, *a*, es la libra de carne. Lo cual significa que se pueden tomar todos los préstamos que se quiera para tapar los agujeros del deseo, como los de la melancolía — ahí está el judío que sabe un montón sobre el balance de las cuentas y que al final demanda la libra de carne, creo que ustedes saben lo que estoy citando. Éste es el rasgo que siempre encuentran ustedes en lo que es *acting out.*

Recuerden lo que resulta que escribí en mi informe sobre *La dirección de la cura*, acerca de la observación de Ernst Kris a propósito del caso de plagio. Kris, como ha tomado una determinada vía que quizás deberemos nombrar, quiere reducir a su paciente con los medios de la verdad, le muestra de la forma más irrefutable que no es plagiario — ha leído su libro, su libro es bello y claramente original. Por el contrario, son los otros quienes le han copiado. El sujeto no lo puede discutir. Pero le importa un rábano. Cuando sale, ¿qué hará? Como ustedes saben — creo que hay, de todas formas, algunas personas, una mayoría, que leen de vez en cuando lo que escribo —, se va a comer sesos frescos.

No estoy recordándoles el mecanismo del caso. Les enseño a reconocer un *acting out* y lo que esto quiere decir, o sea, lo que yo que les designo como el *a* minúscula o la libra de carne.

Con los sesos frescos, el paciente simplemente le da una señal a Kris. Todo lo que usted dice es cierto, sólo que deja intocado el problema, quedan los sesos frescos. Para mostrárselo bien, al salir de aquí iré a comerlos y se lo contaré en la próxima sesión.

Insisto, en estas cuestiones es imprescindible ir despacio. Me dirán ustedes — en fin, soy yo quien hace las preguntas y da las respuestas, podrían decirme si no lo he destacado suficientemente — ¿qué tiene eso de original, ese *acting out* y esa demostración de aquel deseo ignorado? El síntoma es parecido. El *acting out* es un síntoma. El síntoma, también, se muestra como distinto de lo que es. Lo demuestra el hecho de que debe ser in-

3. *Faire vrai.* [N. del T.]

terpretado. Bueno, pongamos pues los puntos sobre las *íes*. Como ustedes saben el síntoma no puede ser interpretado directamente, se necesita la transferencia, o sea, la introducción del Otro.

Quizá todavía no lo captan ustedes bien, y me dicen — Bien, sí, esto es lo que está diciendo usted del *acting out.* — No, no forma parte esencial de la naturaleza del síntoma que deba ser interpretado. No llama a la interpretación como lo hace el *acting out*, contrariamente a lo que podrían ustedes creer.

Hay que decir, por otra parte, que el *acting out* llama a la interpretación, pero la cuestión es, ciertamente, saber si ésta es posible. Les mostraré que sí, pero plantea dudas, tanto en la práctica como en la teoría analíticas.

Tratándose del síntoma, está claro que la interpretación es posible, pero con una determinada condición añadida, a saber, que la transferencia esté establecida. En su naturaleza, el síntoma no es como el *acting out*, que llama a la interpretación, puesto que — demasiado a menudo se lo olvida — lo que el análisis descubre en el síntoma es que el síntoma no es llamada al Otro, no es lo que muestra al Otro. El síntoma, en su naturaleza, es goce, no lo olviden, goce revestido, sin duda, *untergebliebene Befriedigung*, no los necesita a ustedes como el *acting out*, se basta a sí mismo. Es del orden de lo que les enseñé a distinguir del deseo como goce, es decir, que este último se dirige hacia la Cosa, una vez atravesada la barrera del bien — referencia a mi Seminario sobre la ética —, o sea, del principio del placer, y por eso dicho goce puede traducirse como un *Unlust* — para quienes todavía no lo hayan oído, este término alemán significa *displacer*.

Todo esto, no soy yo quien lo inventa, y no soy yo quien lo articula, está dicho en sus propios términos en Freud.

Volvamos al *acting out*.

A diferencia del síntoma el *acting out,* por su parte, pues bien, es el esbozo de la transferencia. Es la transferencia salvaje. No hay necesidad de análisis, como ustedes se lo figuran, para que haya transferencia. Pero la transferencia sin análisis, es el *acting out*. El *acting out* sin análisis es la transferencia. De ello resulta que una de las cuestiones que se plantean sobre la organización de la transferencia — por ello entiendo su *Handlung*, su manejo — es saber cómo la transferencia salvaje se puede domesticar, cómo se hace entrar el elefante salvaje en el cercado, cómo poner el caballo a dar vueltas en el picadero.

Ésta es una de las formas de plantear el problema de la transferencia. Sería muy útil plantearlo por este lado, porque es la única forma de saber cómo actuar con ella en el *acting out*.

A las personas que desde ahora se interesen por el *acting out*, les señalo la existencia, en el *Psychoanalytic Quarterly*, del artículo de Phyllis Greenacre, *General Problems of Acting out*. Está en el número IV del volumen 19 de 1950, así que no es inhallable. Es un artículo bien interesante en muchos aspectos, pero también es para mí evocador de un recuerdo.

Era en la época, una decena de años atrás, en la que habíamos recibido la visita de algunos inspectores. Phyllis Greenacre, que formaba parte de ellos, me proporcionó la ocasión de observar un bello *acting out*, a saber, la masturbación frenética a la que se entregó frente a mí, de una una pequeña pescadora de mejillones, *netsuké* japonés que estaba en mi posesión y a la que todavía le quedan marcas, me refiero a este objeto. Debo decir también que su visita me proporcionó la ocasión de una conversación muy agradable, mucho mejor que la que tuve con la Sra. Lampl de Groot, la cual estuvo, por su parte, escandida por diversos pasajes al acto, como saltos que casi la hacían llegar al techo — bajo, hay que decirlo — de mi despacho.

Encontramos, pues, en el artículo *General Problems of Acting out* observaciones muy pertinentes, aunque — lo verán ustedes, quienes lo lean — ganan mucho si se esclarecen con las líneas originales que trato de trazar ante ustedes. La cuestión es saber cómo actuar frente al *acting out*. Hay tres posibilidades, dice ella. Se lo puede interpretar, se lo puede prohibir, se puede reforzar el yo.

En cuanto a interpretarlo, ella no se hace muchas ilusiones. Está muy, pero muy bien esa mujer, Phyllis Greenacre. Interpretarlo, teniendo en cuenta lo que acabo de decirles, está condenado a tener pocos efectos, aunque sólo fuese porque está hecho para eso, el *acting out*, cuando examinen la cosa de cerca, la mayoría de las veces advertirán que el sujeto sabe perfectamente que lo que hace en el *acting out* es para ofrecerse a la interpretación de ustedes. Pero bueno, no es el sentido, sea cual sea, de lo que interpretan ustedes lo que cuenta, sino el resto. Entonces, por esta vez, al menos si no se añade algo, esto es un callejón sin salida.

Es muy interesante dedicar un tiempo a escandir las hipótesis.

Prohibirlo, naturalmente, hace sonreír, hasta a la propia autora, quien dice — de todas formas, se pueden hacer muchas cosas, pero decirle al sujeto, nada de *acting out*, he aquí algo bien difícil. A nadie se le ocurre, por otra parte. Sea como sea, se observa a este respecto que siempre hay prohibiciones perjudiciales en el análisis. De hecho, se prohíbe mucho más de lo que se cree. Se hacen muchas cosas, evidentemente, para evitar los *acting*

out en sesión. Además, también se les dice a los pacientes que no tomen decisiones esenciales para su existencia durante el análisis. Es un hecho que, allí donde tenemos influencia, existe cierta relación con lo que se puede llamar peligro, ya sea para el sujeto, ya sea para el analista.

¿Por qué se hace todo esto?

Esencialmente — para ilustrar lo que digo — porque somos médicos y porque somos buenos. Como dice alguien que ya no recuerdo, uno no quiere que el paciente que viene a ponerse en nuestras manos se haga pupa. Y lo más fuerte de todo es que a veces lo conseguimos. Que se hable del *acting out* es, con todo, señal de que se impiden muchos de ellos. ¿Es de esto de lo que habla la Sra. Greenacre cuando dice que hay que dejar que se establezca más sólidamente una verdadera transferencia?

Quisiera hacerles advertir en este punto cierto aspecto del análisis que no se suele ver, su aspecto de seguro de accidente, seguro de enfermedad. Es muy curioso, de todas formas, hasta qué punto — al menos desde el momento en que un analista ha adquirido lo que llaman experiencia, o sea, todo aquello que, en su propia actitud, a menudo ignora — las enfermedades de corta duración son raras durante los análisis, hasta qué punto en un análisis que dura cierto tiempo, los resfriados, las gripes, todo eso desaparece, e incluso las enfermedades más prolongadas. Si hubiera más análisis en la sociedad, todo iría mejor. Pienso que tanto la seguridad social como los seguros de vida deberían tener en cuenta la proporción de análisis en la población para modificar sus tarifas.

Inversamente, cuando ocurre el accidente — no me refiero solamente al *acting out* — es atribuido muy regularmente al análisis tanto por el paciente como por su entorno. Es cargado en la cuenta del análisis como por naturaleza. Tienen razón, es un *acting out*, por lo tanto se dirige al Otro, y se si está en análisis se dirige al analista. Si él ha ocupado este lugar, peor para él. Tiene de todos modos la responsabilidad que corresponde al lugar que él aceptó ocupar.

Estas cuestiones son quizás para aclararles lo que les quiero decir cuando hablo del deseo del analista y cuando me pregunto por él.

Pero no voy a preguntarme qué hizo que se decantara hacia un reforzamiento del yo — tercera de las hipótesis — la cuestión de cómo domesticamos la transferencia, puesto que ya me han oído decir que no es cosa nada simple. Tampoco voy a detenerme para decir aquello a lo que siempre me he opuesto, porque, como lo reconocen los mismos que tomaron esa vía hace mucho más de un decenio — más exactamente, hace tantos decenios que ahora ya se empieza a hablar menos de ello —, se trata de conducir al sujeto a la identificación. Esto se reconoce en toda una literatura.

No se trata de una identificación con la imagen como reflejo del yo ideal en el Otro, sino con el yo del analista, con el resultado que señala Balint — la crisis verdaderamente maniaca que nos describió como la del fin de un análisis caracterizado de este modo.

Esta crisis, ¿qué representa, precisamente? La insurrección del *a*, que permanece absolutamente intocado.

4

Volvamos a Freud y a la observación del caso de homosexualidad femenina, donde tenemos toda clase de indicaciones del todo admirables.

Al mismo tiempo que dice que nada indica en este caso que se produzca lo que se llama transferencia, señala que tampoco se trata de detenerse ni un instante en la hipótesis de que no hay transferencia. Ahí se muestra no sé que punta ciega en su posición, porque esto es claramente desconocer lo que ocurre con la relación de transferencia, e incluso lo encontramos expresamente formulado en el discurso del propio Freud sobre el caso.

Esta paciente — la cosa está articulada así — le mentía en sueños. Así es como Freud caracteriza el caso. El precioso *ágalma* de este discurso sobre la homosexualidad femenina es que Freud se queda pasmado ante este hecho — él también hace las preguntas y da las respuestas —. Así, pues, ¡el inconsciente puede mentir!

En efecto, los sueños de esta paciente indican cada día mayores progresos hacia el sexo al que ella está destinada, pero Freud no se lo cree ni por un momento, y con razón, porque la enferma que le cuenta sus sueños le dice al mismo tiempo — Pues sí, seguro, eso me permitirá casarme y me permitirá, al mismo tiempo y mucho mejor, ocuparme de las mujeres.

Así, ella misma le dice que miente. Y por otra parte, Freud no lo duda. De ahí precisamente la apariencia de que está ausente cualquier relación de transferencia. Entonces a Freud se le plantea lo siguiente — Pero, entonces, este inconsciente que tenemos la costumbre de considerar como lo más profundo, la verdad verdadera, puede engañarnos. Y todo su debate se centra en este *Zutrauen,* la confianza en el inconsciente. —¿Podemos mantenerla? dice.

Lo afirma en una frase muy característica, porque es tan elíptica y concentrada que casi tiene el carácter de un tropiezo verbal del que hablo en mi informe de Roma. Les leeré la frase, no la he traído hoy, la traeré la

próxima vez, es muy linda, se trata de una disputa en torno al inconsciente. El inconsciente siempre merece confianza, dice, y el discurso del sueño es otra cosa que el inconsciente, resulta de un deseo que viene del inconsciente — pero admite al mismo tiempo, llegando incluso a formularlo, que por lo tanto es el deseo lo que se expresa a través de dichas mentiras.

Ella misma le dice que esos sueños son mentirosos. Ante lo que se detiene Freud, es ante el problema de toda mentira sintomática — vean ustedes lo que es la mentira en el niño —, el de lo que el sujeto quiere decir al mentir. Y lo extraño es que Freud tira la toalla, ante este agarrotamiento de todos los engranajes. No se interesa por lo que los hace agarrotarse, o sea, el desecho, el pequeño resto, lo que detiene todo y que, sin embargo, es lo que aquí surge como pregunta.

Sin saber qué es lo que le produce ese embarazo, Freud está conmovido, como él mismo lo pone de manifiesto, sin duda, ante esta amenaza a la fidelidad del inconsciente. Y entonces, pasa al acto.

Es el punto donde Freud se niega a ver en la verdad, que es su pasión, la estructura de ficción que está en su origen.

Es el punto acerca del cual no ha meditado suficientemente, ése que yo, hablando del fantasma, había destacado ante ustedes en un discurso reciente, a saber, la paradoja de Epiménides. El *yo miento* es perfectamente admisible, en la medida en que aquello que miente es el deseo, en el momento en que, afirmándose como tal, entrega al sujeto a esa anulación lógica en la que se detiene el filósofo cuando ve la contradicción del *yo miento*.

Pero, después de todo, lo que a Freud se le escapa es, lo sabemos, algo que falta en su discurso. Es lo que siempre permaneció para él en estado de pregunta — ¿qué quiere una mujer? Ahí es donde el pensamiento de Freud tropieza con algo que podemos llamar, provisionalmente, la feminidad.

No me hagan decir que la mujer es en cuanto tal mentirosa, cuando digo que la feminidad se sustrae, y que algo hay de ese estilo que es, para emplear los términos del I-Ching, *dulzura que fluye*, algo ante lo cual Freud estuvo a punto de morir asfixiado cuando descubrió, poco después de los hechos, el paseo nocturno que su prometida, el mismo día en que se intercambiaban sus últimas promesas había dado sin decírselo con cierto primo insignificante. Lo llamo un insignificante, ya no me acuerdo bien, no he consultado la biografía, o es cualquier otra cosa, es uno de esos pisaverdes con el porvenir, como dicen, asegurado — o sea, no tienen ninguno.

Ahí está el punto ciego. Freud quiere que ella se lo diga todo, la mujer. Pues bien, ella lo hizo — la *talking cure* y la *chimney-sweeping*. Ah, fue un buen deshollinamiento.

Durante cierto tiempo, allí no se aburrieron, lo importante era estar juntos, en la misma chimenea. Sólo que, al salir de ahí, se plantea una cuestión — ya la conocen ustedes, la recordé al final de uno de mis artículos, tomada del Talmud — tras salir juntos de una chimenea, ¿cuál de los dos se lavará?

Sí, les aconsejo que relean este artículo, y no sólo aquél, sino también el que escribí sobre *La Cosa freudiana*. La Cosa freudiana, pueden verla ustedes designada allí, me atrevo a decir, con un acento característico.

Es a Diana a quien designo como la que muestra la huida, o la continuación, de esa Cosa.

La Cosa freudiana es lo que Freud dejó caer — pero ella continúa tras su muerte, y es la que todavía se lleva toda la caza, que somos todos nosotros.

Esta búsqueda, la continuaremos la próxima vez.

23 DE ENERO 1963

X

DE UNA FALTA IRREDUCTIBLE AL SIGNIFICANTE

Topología diferencial de los agujeros
Una falta que el símbolo no suple
El objeto en la transferencia
Margaret Little y su R mayúscula
Interpretación-corte

La angustia, nos enseñan desde siempre, es un temor sin objeto.

Canción, podríamos decir ya, en la que se enunció otro discurso — canción que, por científica que sea, se parece a la del niño que se tranquiliza — ya que la verdad que yo enuncio para ustedes, la formulo así — no carece de objeto.

Lo cual no significa que dicho objeto sea accesible por la misma vía que todos los demás. Ya he subrayado que sería otra forma más de desembarazarse de la angustia decir que un discurso homólogo o semejante a cualquier otra parte del discurso científico pueda simbolizar tal objeto, ponernos respecto a él en esa relación del símbolo de la que volveremos a ocuparnos. Si la angustia sostiene esta relación de no carecer de objeto, es a condición de reservarse que ello no supone decir, como en algún otro caso, de qué objeto se trata — ni siquiera poder decirlo.

Dicho de otra manera, la angustia nos introduce, con el acento de la máxima comunicabilidad, a una función que es, para nuestro campo, radical — la función de la falta.

1

La relación con la falta es tan fundamental en la constitución de toda lógica, que puede decirse que la historia de la lógica es la de sus logros en enmascararla, por lo que está emparentada con un vasto acto fallido, si damos a este término su sentido positivo.

Por eso ciertamente me ven ustedes volver siempre por algún camino a esas paradojas de la lógica destinadas a sugerirles las puertas de entrada por donde se nos impone y las vías por las que cierto estilo se ordena para permitirnos, este acto fallido, lograrlo, o sea, no faltar a la falta.

Por eso mismo pensé en introducir una vez más mi discurso hoy mediante un apólogo.

No es más que eso, y no pueden ustedes basarse en ninguna analogía para encontrar allí con qué soportar alguna situación de esa falta. Pero este apólogo es útil, sin embargo, para abrir de nuevo la dimensión — respecto de la cual todo discurso de la propia literatura analítica los lleva forzosamente a reencontrar un camino trillado, en los intervalos, yo diría, de éste en el que, cada ocho días, yo los atrapo — la dimensión de que algo pueda cerrarse en nuestra experiencia, y de que toda hiancia con la que se pretendiera designar dicha falta sería también algo que tal discurso podría colmar.

Así pues, pequeño apólogo, el primero que se me ocurrió, habría otros, lo que quiero es ir deprisa.

Ya les dije en otro tiempo, en suma, que no hay falta en lo real, que la falta sólo puede captarse por medio de lo simbólico. Es en el nivel de la biblioteca donde se puede decir — *Aquí, el volumen tal falta en su lugar*. Este lugar es un lugar designado por la introducción previa de lo simbólico en lo real. Por este motivo, la falta de la que hablo aquí, el símbolo la colma fácilmente, designa el lugar, designa la ausencia, presentifica lo que no está ahí.

Pero observen este volumen, que compré esta semana y que me inspiró este pequeño apólogo.

En la primera página lleva la indicación — *Los cuatro grabados de tal a cuál faltan.*

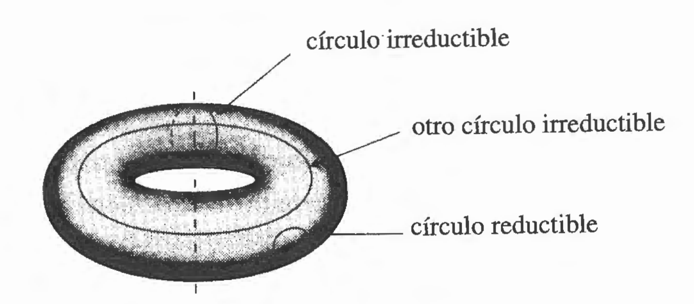
¿Significa esto que aquí interviene la función de la doble negación? ¿Que si el volumen llega a faltar en su lugar, la falta de los cuatro grabados quedará suprimida y los grabados volverán al volumen?

Salta a la vista que no es así en absoluto.

Este apólogo puede parecerles un poco simplón, sin embargo es toda la cuestión de la lógica cuando se la transpone en los términos intuitivos que el esquema euleriano da a propósito de la inclusión de la falta. ¿Cuál es la posición de la familia dentro del género, del individuo dentro de la especie? En el interior de un círculo planificado, ¿qué es el agujero?

Si les hice hacer tanta topología el año pasado, era ciertamente para sugerirles que la función del agujero no es unívoca.

Siempre se introduce en la vía del pensamiento lo que nosotros llamamos con nombres diversos, metafóricos — la planificación, la implicación del plano pura y simplemente —, pero que se refiere ciertamente a algo, a saber, al plano como algo que constituye fundamentalmente el soporte intuitivo natural de la superficie. Ahora bien, la relación con la superficie es infinitamente más compleja, como se lo mostré a ustedes sencillamente al introducir el anillo o toro. Esta superficie es en apariencia de las más simples de imaginar, pero si la elaboramos para poder referirnos a ella, y a condición de considerarla como lo que es, una superficie, han podido ustedes constatar que allí se diversifica extrañamente la función del agujero.



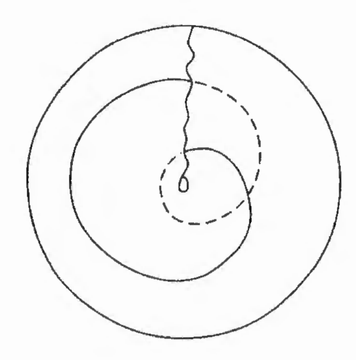
Los dos tipos de agujeros en el toro

Les haré observar una vez más cómo hay que entenderlo.

Se trata de saber cómo puede llenarse un agujero y acabar colmándose. Esto es representable como el estrechamiento de un círculo. Si bien cualquier círculo dibujado sobre el plano puede estrecharse hasta no ser sino un punto, límite evanescente, y desaparecer, no es esto lo que ocurre en la superficie del toro. Sobre ella, hay círculos con los cuales podríamos operar de este modo, pero basta con que dibujemos de otra forma nuestro círculo para que no pueda reducirse a cero. Hay estructuras que no conllevan el colmamiento del agujero.

Si dibujo, es para no expresarme de otro modo.

La esencia del *cross-cap*, tal como se lo mostré a ustedes el año pasado, es que no nos proporciona los dos tipos distintos de círculo. Nunca hay un círculo con reducción puntiforme, cualquiera que sea el corte que dibujen ustedes en su superficie.



Ya sea que la dibujemos de una forma homóloga al corte que, sobre el toro, participa de los dos tipos de círculo, o bien pasando por el punto γ privilegiado que les mostré el año pasado, en el *cross-cap* siempre tendrán algo que, aparentemente, podrá reducirse a la superficie mínima, no sin que quede al final, con independencia de la variedad del corte, algo que se simboliza, no como una reducción concéntrica, sino bajo una forma irreductible, ésta o aquélla, que son la misma — la llamada *ocho interior* — que no podemos no diferenciar de la puntificación concéntrica.

Por eso el *cross-cap* fue para nosotros una vía distinta para abordar la posibilidad de un tipo irreductible de falta.

La falta es radical, radical en la constitución misma de la subjetividad, tal como se nos manifiesta por la vía de la experiencia analítica. Me gustaría enunciarlo con esta fórmula — en cuanto eso se sabe, en cuanto algo accede al saber, hay algo perdido, y la forma más segura de abordar eso perdido, es concebirlo como un pedazo de cuerpo.

He aquí, de un modo general y opaco, y en su carácter irreductible, la verdad que nos da la experiencia analítica, y que ésta introduce en consecuencia en toda reflexión posible sobre cualquier forma concebible de nuestra condición.

Este punto, hay que decirlo, es lo bastante insoportable como para que sin cesar tratemos de evitarlo. El hecho tiene, sin duda, dos caras, a saber, que en el esfuerzo mismo de evitarlo no hacemos sino trazar aún más su contorno, y que, a medida que nos acercamos a él, siempre tenemos la tentación de olvidarlo, en función de la propia estructura que representa esa falta. De ello se deriva — otra verdad — que todo el tormento de nuestra experiencia resulta de

lo siguiente — que la relación con el Otro, donde se sitúa toda posibilidad de simbolización y de lugar del discurso, va a dar con un vicio de estructura.

El paso más que hay que dar es concebir que en este punto tocamos aquello que hace propiamente posible la relación con el Otro, o sea, con aquello de donde surge que haya significante.

Este punto de donde surge que haya significante es el que, en cierto sentido, no puede ser significado. Es lo que llamo el punto *falta de significante*.

2

Hace poco escuché a alguien, que no me entiende nada mal, preguntarme si de este modo no me estoy refiendo sencillamente a lo que es en cierto modo la materia imaginaria de todo significante, la forma de la palabra o la del carácter chino, si ustedes quieren, o sea, lo que hay de irreductible en el hecho de que el significante tenga un soporte intuitivo, como los otros, como todo el resto. Pues bien, precisamente, no.

Por supuesto, es lo que se nos ofrece, es la tentación, pero en lo concerniente a esta falta no se trata de eso. Para que les resulte patente, me referiré a definiciones que ya les he dado y que tienen que servir.

Les he dicho que no falta nada que no sea del orden simbólico. Pero la privación, por su parte, es algo real.

Eso de lo que aquí hablamos, por ejemplo, es algo real. Aquello a cuyo alrededor gira mi discurso cuando trato de representificar ante ustedes ese punto decisivo que, sin embargo, siempre olvidamos, no sólo en nuestra teoría sino en nuestra práctica de la experiencia analítica, es una privación, que se manifiesta tanto en la teoría como en la práctica. Esta privación es real, en cuanto tal puede ser reducida, pero ¿basta, para suprimirla, con aprehenderla científicamente, si es que conseguimos hacer tal cosa?

Es perfectamente concebible, y nos basta con trabajar la literatura analítica para ver lo que ocurre. Enseguida les daré una muestra.

He tomado el primer número que ha caído en mis manos del *International Journal,* y prácticamente en todas partes encontramos los problemas en cuestión, ya sea que se hable de la ansiedad, del *acting out,* o de *R* — no soy el único que usa letras — *The Total Response*, la respuesta total del analista en la situación analítica. La autora del artículo que lleva este título es alguien con quien volvemos a encontrarnos, puesto que en el segundo

año de mi Seminario ya hablé de la llamada Margaret Little. Encontraremos, muy centrado en su artículo, el problema de saber dónde se sitúa la privación, porque manifiestamente ésta se desliza a medida que la autora trata de acercarse más al problema que le plantea cierto tipo de pacientes.

Pero no es la reducción de la privación, su simbolización, su articulación, lo que va a suprimir la falta. Esto es algo que de entrada es preciso meterse en la cabeza, aunque sólo sea para comprender lo que significa este modo de aparición de la falta en la experiencia analítica que se llama castración. La privación es algo real, mientras que la falta, por su parte, es simbólica. Está claro que una mujer no tiene pene, pero, si no simbolizan ustedes el pene como el elemento esencial que se ha de tener o no tener, ella no sabrá nada de esta privación.

La castración, les dije, es simbólica. Es decir, se relaciona con cierto fenómeno de falta. Surge durante el análisis en la medida en que la relación con el Otro, que por otra parte no ha esperado al análisis para constituirse, es aquí fundamental. En esta simbolización — o sea, en la relación con el Otro en la medida en que el sujeto tiene que constituirse en el discurso analítico — una de las formas posibles de la aparición de la falta es el (-φ), el soporte imaginario de la castración. Pero ésta no es más que una de las traducciones posibles de la falta original, del vicio de estructura inscrito en el ser en el mundo del sujeto de quien nos ocupamos. En estas condiciones, ¿no es normal preguntarse por qué la experiencia analítica podría ser llevada hasta ese punto y no más allá? El término que Freud nos da como último, el complejo de castración en el hombre y el *Penisneid* en la mujer, puede ser cuestionado. No necesariamente es el último.

Por esta razón, ciertamente, es un camino de abordaje esencial de nuestra experiencia concebir en su estructura original la función de la falta, y es preciso volver ahí muchas veces para no dejarla escapar. Así pues, otra fábula.

El insecto que se pasea por la superficie de la banda de Moebius, si tiene la representación de lo que es una superficie, puede creer en todo momento que hay una cara que no ha explorado, aquella que siempre se encuentra en el reverso de la cara por la que se pasea. Puede creer en dicho reverso, mientras que no lo hay, como ustedes saben. Él, sin saberlo, explora la única cara que hay, y sin embargo, a cada instante, hay ciertamente un reverso.

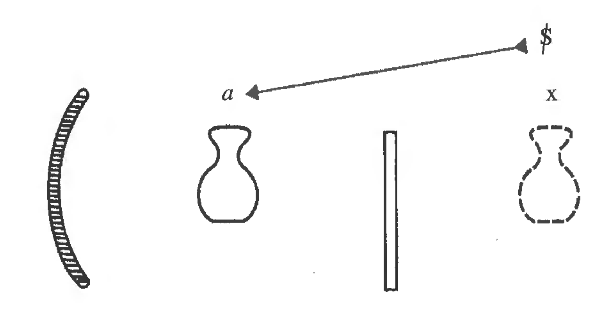
Lo que le falta para advertir que ha pasado al reverso es la pequeña pieza que un día materialicé, construí, para ponérsela a ustedes en la mano, la que les dibuja esta forma de cortar el *cross-cap*. Esta pequeña pieza faltante es una especie de cortocircuito que lo llevaría por el camino más corto al reverso del punto donde se encontraba un instante antes.

Esta pequeña pieza faltante es en este caso el *a*. ¿Queda resuelto el asunto describiéndola de esta forma paradigmática? En absoluto, porque es el hecho de que falta lo que constituye toda la realidad del mundo por donde se pasea el insecto. El pequeño ocho interior es ciertamente irreductible. Dicho de otra manera, es una falta que el símbolo no suple. No es una ausencia que el símbolo pueda remediar.

Tampoco es una anulación, ni una denegación. Anulación y denegación son formas constituidas de lo que el símbolo permite introducir en lo real, a saber, la ausencia. Anular y denegar es tratar de deshacer lo que en el significante nos aparta del origen y del vicio de estructura original, es decir, tratar de alcanzar en el significante su función de signo, aquello por lo que se esfuerza, se extenúa, el obsesivo. Anulación y denegación apuntan, pues, a este punto de falta, pero no por ello lo atrapan, puesto que, como lo explica Freud, se limitan a redoblar la función del significante aplicándola a ella misma. Ahora bien, cuanto más digo que eso no está ahí, más lo está.

La mancha de sangre, ya sea aquella con la que se extenúa Lady Macbeth o la que designa Lautréamont con el término *intelectual*, es imposible de borrar, pues la naturaleza del significante es precisamente la de esforzarse por borrar una huella. Y cuanto más se intenta borrarla, para volver a encontrar la huella, más insiste la huella como significante. Así, en lo concerniente a la relación con aquello bajo lo cual se manifiesta el *a* en cuanto causa del deseo, siempre nos enfrentamos a una problemática ambigua.

En efecto, cuando lo inscribimos en nuestro esquema, que siempre debe renovarse, hay dos modalidades con las que puede aparecer el *a* en la relación con el Otro. Si podemos reunirlas es precisamente por la función de la angustia, pues la angustia, se produzca donde se produzca, es la señal de esto — al menos en la medida en que no hay otra forma de interpretar lo que se nos dice en la literatura analítica.



A propósito de la angustia, el discurso analítico se divide y presenta dos caras. Observen hasta qué punto resulta extraño ponerlas una junto a otra.

Por una parte, refieren la angustia a lo real, y nos dicen que es la defensa principal, la más radical, la respuesta al peligro más original, al insuperable *Hilflosigkeit*, el desvalimiento absoluto en el momento de entrar al mundo. Por otra parte, sostienen que luego es retomada por el yo como señal de peligros infinitamente más leves, a propósito de los cuales el discurso analítico a menudo carga las tintas evocando lo que llama las amenazas del *Ich* y del *Es*. Jones, en este punto, demuestra un tacto y una mesura que les falta a nuestros colegas, y habla simplemente en algún lugar de un *buried desire*, un deseo enterrado, para preguntarse — ¿después de todo, tan peligroso es el retorno de un deseo enterrado? ¿Está justificado poner en juego una señal tan fundamental como sería la angustia, si nos vemos obligados, para explicarla, a recurrir al peligro vital más absoluto?

Volvemos a encontrar la misma paradoja un poco más adelante, pues no hay discurso analítico que, tras haber hecho de la angustia el cuerpo último de toda defensa, no nos hable de defensa contra la angustia. Así, este instrumento tan útil para advertirnos del peligro, resulta que es de él de lo que deberíamos defendernos. Y resulta que, mediante esta defensa contra la angustia, se explican toda clase de reacciones, de construcciones, de formaciones en el campo de la psicopatología. ¿No hay ahí alguna paradoja, que exige formular las cosas de otro modo? — o sea, que la defensa no es contra la angustia, sino contra aquello cuya señal es la angustia.

De lo que se trata en realidad, no es de defensa contra la angustia, es de cierta falta, con la salvedad de que sabemos que hay, de esta falta, estructuras diferentes y definibles en cuanto tales. La falta del borde simple, la de la relación con la imagen narcisista, no es la misma que la del borde redoblado, relacionado con el corte que se lleva más lejos en el *cross-cap* y que concierne al *a* en cuanto tal, en la medida que es con éste que debemos vérnosla en cierto nivel del manejo de la transferencia.

Aquí se verá, me parece, mejor que en ninguna otra parte, que la falta del manejo no es el manejo de la falta.

Cada vez que un discurso llega lo bastante lejos en lo referente a la relación que nosotros tenemos, como Otro, con quien tenemos en análisis, se plantea la cuestión de lo que debe ser nuestra relación con este *a*. Conviene situarlo, y siempre van a encontrarse con él. También en este caso hay una hiancia manifiesta entre dos caras del discurso analítico.

Por un lado, nos hablan de la experiencia analítica como de un cuestionamiento profundo y permanente que remitiría siempre al sujeto a algo distinto respecto a lo que él nos manifiesta, sea de la naturaleza que sea. Como me decía no hace mucho una de mis pacientes — *Si estuviera segura de que es únicamente transferencia.* La función del *no es más que* en *no es más que transferencia* es el reverso de su función en *no hay más que hacer así.* Esta forma del verbo se conjuga, pero no como ustedes creen, como *no más que tenía*[1] — forma que vemos surgir en un discurso espontáneo.

Por otro lado, de lo que nos hablan es de la carga, el fardo que lleva el héroe analista, que consistiría en tener que interiorizar este *a*, incluirlo en él, como objeto bueno o malo, pero en todo caso como objeto interno, y de ahí surgiría toda la creatividad mediante la cual debe restaurar el acceso del sujeto al mundo.

Las dos cosas son ciertas, aunque no las ponen la una junto a la otra. Pero al no hacerlo, las confunden, y al confundirlas no se dice nada claro en lo concerniente al manejo de la relación transferencial, la que gira en torno al *a*.

Pero esto es lo que explica suficientemente la observación que les he hecho sobre lo que distingue en la clínica la posición del sujeto respecto a *a* y la constitución misma de su deseo.

Para decir las cosas sumariamente, si se trata del perverso o del psicótico, la relación del fantasma ($\$ \lozenge a$) se instituye de tal manera que *a* está situado en $i(a)$. En este caso, para manejar la relación transferencial, en efecto, tenemos que incluir en nosotros el *a* en cuestión, a la manera de un cuerpo extraño, de una incorporación en la que nosotros somos el paciente, ya que el objeto en tanto causa de su falta le es absolutamente ajeno al sujeto que nos habla.

En el caso de la neurosis, la posición es diferente, en la medida en que algo de su fantasma aparece en la imagen $i'(a)$. En x surge algo que es un *a*, y que sólo lo parece — ya que el *a* no es especularizable y no puede aparecer aquí, por así decir, en persona. Es sólo un sustituto. Sólo esto motiva el profundo cuestionamiento de toda autencidad en el análisis clásico de la transferencia.

Pero ello no significa que ahí esté la causa de la transferencia. Siempre tenemos que vérnoslas con este *a* minúscula, que no está, por su parte, en escena, pero que no hace otra cosa más que pedir a cada instante subir a ella para introducir su discurso en aquel que sigue sosteniéndose en la escena, aunque sólo sea para introducir el desorden, un jaleo, diciendo *Basta de tragedia*, o igualmente *Basta de comedia*, aunque de este modo es un poco mejor.

¿Por qué se mete ese Ayax, o como suele decirse se hace mala sangre — cuando después de todo no hizo otra cosa más que exterminar ovejas? Es tanto mejor, y ciertamente menos grave que si hubiera exterminado a

1. Expresión que invierte la usual *il n'avait qu'à* (no tenía más que). [N. del T.]

todos los griegos. Como no ha exterminado a todos los griegos, hay menos motivos para la deshonra, y si se entrega a esa manifestación ridícula, todo el mundo sabe que es porque Minerva lo ha hechizado. En suma, no hay drama.

La comedia es menos fácil de exorcizar. Como todo el mundo sabe, es más alegre, y aun después del exorcismo lo que ocurre en escena puede perfectamente continuar. Se vuelve a empezar con la canción de los pies de macho cabrío, con la verdadera historia que está en juego desde el comienzo, en el origen del deseo. Por eso, en verdad, el propio nombre de la tragedia hace referencia al macho cabrío y al sátiro, cuyo lugar estaba reservado, por otra parte, al final de una trilogía.

El macho cabrío que salta por el escenario, es el *acting out*. El *acting out* del que hablo es el movimiento inverso de aquello a lo que aspira el teatro moderno, a saber, que los actores bajen al patio de butacas — es que los espectadores suban a escena y digan lo que tienen que decir.

He aquí por qué, por así decir, convoco ahora a Margaret Little, elegida entre otros, tal como les dije, al modo en que uno puede vendarse los ojos e introducir un cuchillo entre las páginas de un libro para practicar la adivinación.

3

Margaret Little, en su artículo sobre *La respuesta total del analista a las necesidades de su paciente,* de mayo-agosto de 1957, parte III-IV del volumen 38, prosigue el discurso en el que me detuve en cierto momento de mi seminario, cuando este artículo todavía no había aparecido.

Quienes se encontraban allí recuerdan las observaciones que había hecho a propósito de cierto discurso angustiado en ella, y de sus tentativas de dominar esa angustia hablando de contratransferencia. No me detuve en la primera apariencia del problema, o sea, los efectos de una interpretación inexacta.

Un día, un analista recibe a uno de sus pacientes, que acaba de hacer un *broadcast*, una emisión de radio, sobre un tema que interesa al propio analista — vemos más o menos en qué medio pudo ocurrir esto. Le dice — *Habló usted muy bien ayer, lo veo muy deprimido hoy, seguramente por el temor de haberme ofendido por haber pisado mi terreno.*

Tuvieron que pasar dos años para que el sujeto se percatara, a propósito de un nuevo aniversario, de que la razón de su tristeza se debía a que el

broadcast había reavivado el sentimiento de duelo que tenía por la muerte muy reciente de su madre, quien, dice él, no había podido asistir al éxito que representaba para su hijo verse promovido de esta forma a una posición momentánea de estrella.

A Margaret Little, que tomó a este paciente tras ese análisis anterior, le impresionó que el analista, en su interpretación, se hubiera limitado a interpretar lo que ocurría en su propio inconsciente, el del analista, o sea, que efectivamente estaba muy pesaroso por el éxito de su paciente.

De lo que se trata, sin embargo, es de algo muy distinto. A saber, que no basta con hablar de duelo, ni siquiera de la repetición del duelo en la que estaba entonces el sujeto, el que dos años más tarde hacía por su analista, sino de percatarse de lo que está en juego en la función del propio duelo y por lo tanto, al mismo tiempo, de llevar un poco más lejos lo que Freud dice del duelo como identificación con el objeto perdido. No es ésta una definición suficiente del duelo.

Sólo estamos de duelo por alguien de quien podemos decirnos *Yo era su falta*. Estamos de duelo por personas a quienes hemos tratado bien o mal y respecto a quienes no sabíamos que cumplíamos la función de estar en el lugar de su falta. Lo que damos en el amor es esencialmente lo que no tenemos, y cuando lo que no tenemos nos vuelve hay, sin duda, regresión y al mismo tiempo revelación de aquello en lo que faltamos a la persona para representar dicha falta. Pero aquí, debido al carácter irreductible del desconocimiento acerca de la falta, tal desconocimiento simplemente se invierte, o sea que la función que desempeñábamos de ser su falta ahora creemos poder traducirla como que hemos estado en falta con esa persona — cuando precisamente por eso le éramos preciosos e indispensables.

He aquí lo que les pediría que situaran, si quieren dedicarse a ello, en el nuevo artículo de Margaret Little, que constituye una fase ulterior de su reflexión, considerablemente profundizada — no mejorada, porque mejorada no lo está.

La autora no adelanta ninguna definición de la contratransferencia, cuestión siempre tan problemática, y hasta cierto punto podemos estarle agradecidos, porque si lo hubiera hecho hubiera estado, matemáticamente, en el error. Sólo quiere considerar la respuesta total del analista, o sea, todo — tanto el hecho de que está ahí en cuanto analista, como cosas de su propio inconsciente que se le pueden escapar, además del hecho de que, como todo ser viviente, experimenta sentimientos durante el análisis y que al fin y al cabo — no lo dice así, pero de eso se trata —, al ser el Otro, se encuentra en una posición de entera responsabilidad. Es pues con este inmenso

Total de su posición de analista como pretende exponernos honestamente lo que ella concibe como la respuesta del analista.

De ello resulta que llega a tomar posiciones completamente contrarias — lo cual no significa que sean falsas — a las formulaciones clásicas. Lejos de permanecer fuera del juego, es preciso que el analista se suponga, al principio, metido en él hasta el cuello, se considere efectivamente responsable y, por ejemplo, no se niegue a testimoniar si, en relación a lo ocurrido en el análisis, es llamado ante un tribunal de justicia para responder de su sujeto.

No digo que ésta no sea una actitud sostenible. Digo que situar en el interior de esta perspectiva la función del analista es de una originalidad que se presta a problemas. El analista puede, en alguna ocasión, verse conminado a justificar todos sus sentimientos, no sólo en el propio tribunal del analista, algo que todo el mundo admitirá, sino incluso ante el sujeto. El peso de todos los sentimientos que puede experimentar el analista respecto de determinado sujeto comprometido con él en la empresa analítica puede ser, no sólo invocado, sino promovido, en algo que no será una interpretación, sino una confesión. Ello implica entrar en una vía cuya primera introducción en el análisis por parte de Ferenczi fue objeto de las más extremas reservas entre los analistas clásicos.

Nuestra autora divide en tres a los pacientes de quienes se ocupa. Como parece admitir que se ocupa del más amplio abanico de casos, tenemos por un lado las psicosis. En este caso, se ve obligada a admitir desligarse de una parte de sus responsabilidades mediante otros soportes, aunque sólo fuese algunas veces, para la necesaria hospitalización. En las neurosis, nos dice que la mayor parte de las responsabilidades de las que también nos desligamos, es para ponerlas sobre las espaldas del sujeto, prueba de lucidez notable. Entre ésta y la anterior, define una tercera clase, la de las neurosis de carácter o personalidad reactiva, lo que Alexander describe como *neurotic characters*. En suma, es todo aquello a cuyo alrededor se elaboran tentativas clasificatorias bien problemáticas, cuando en realidad no se trata de una clase de sujetos, sino de una zona donde prevalece lo que yo defino aquí como *acting out*.

De eso se trata, en efecto, en el caso que ella nos desarrolla. Es el caso de un sujeto femenino que ha acudido a la analista porque lleva a cabo actos que han sido clasificados en el cuadro de la cleptomanía. Durante un año no hace la menor alusión a esos robos. A lo largo de una parte prolongada del análisis, se ve sometida al fuego intenso de las interpretaciones actuales de transferencia más repetidas en el sentido que actualmente se considera. De acuerdo con la vía adoptada, se considera, en efecto,

que a partir de cierto momento la transferencia debe ser drenada, enjugada sin cesar, a lo largo de todo el análisis. Ninguna de esas interpretaciones que elabora, por sutiles y variadas que sean, roza ni por un instante la defensa de su sujeto.

Si alguien tiene la bondad de hacerme el favor, en una fecha que fijaremos, de entrar en la exposición detallada de este caso, cosa que yo no puedo hacer porque tengo otras cosas que decirles, verán ponerse de manifiesto la pertinencia de las observaciones que les estoy haciendo.

El análisis sólo empieza a moverse, nos dice ella, a partir del momento en que, un día, su paciente llega con la cara tumefacta por el llanto que le ha provocado la muerte — en un país que había abandonado mucho tiempo atrás con sus padres, a saber, la Alemania de entonces, la Alemania nazi — de una persona que sólo se distinguía, de entre quienes habían velado por su infancia, por ser una amiga de sus padres, pero una amiga con quien había tenido relaciones muy distintas de las que había tenido con sus padres. Es un hecho que nunca había hecho un duelo semejante por nadie.

Ante esta reacción, este estallido sorprendente, ¿cuál es la reacción de nuestra analista? La de interpretar, como siempre hace. También en este caso, varía sus interpretaciones, para ver cuál funciona. Interpretaciones clásicas, a saber, que este duelo es una necesidad de venganza contra el objeto, o que este duelo se dirige quizás a la analista, como una forma de traerle a ella, la analista, todos los reproches que tiene para hacerle, a través de la pantalla de la persona por quien está haciendo el duelo. Nada funciona. Alguna cosita empieza a desencadenarse cuando la analista le confiesa al sujeto que ya no entiende nada y que verla así le da pena. Y entonces nuestra analista deduce que es lo positivo, lo real, lo vivo de un sentimiento, lo que ha devuelto al análisis su movimiento. La autora elige el estilo y el orden de su desarrollo para que podamos decir que lo que afecta al sujeto y le permite transferir, propiamente hablando, a la relación con la analista la reacción que estaba en juego en ese duelo, es que se pone de manifiesto lo siguiente — había una persona para quien ella podía ser una falta.

La intervención le había hecho percibir a la paciente que había en la analista lo que se llama angustia. Aquí nos encontramos en el límite de algo que designa en el análisis el lugar de la falta. Esta inserción, este injerto, esta acodadura, abre una dimensión que permite a este sujeto femenino captarse como una falta, mientras que no podía hacerlo en absoluto en toda su relación con los padres.

Si la interpretación — en caso de que pueda llamarse así lo que se nos describe en la observación — da en el blanco, no es como sentimiento po-

sitivo. Aunque es cierto que el sujeto abre los brazos, y suelta que esta interpretación ha dado en el blanco. Es porque introduce por una vía involuntaria lo que está en juego, y debe estarlo siempre en el análisis, sea cual sea el punto en que se encuentre, aunque sea en su término, a saber, la función del corte.

Lo que nos permitirá advertirlo son los virajes que vendrán a continuación y que serán decisivos para el análisis. Hay dos momentos.

El primer momento. La analista, armándose de valor, en nombre de la ideología, de la vida, de lo real, de todo lo que ustedes quieran, hace de todas formas la intervención más singular respecto de esta perspectiva que llamaré sentimental. Un buen día, cuando el sujeto le insiste con todas sus historias de dinero con su madre, la analista le habla en estos términos — *Escuche, termine con eso, porque, literalmente, no puedo seguir escuchando, hace que me duerma.* No se lo doy como un modelo de técnica, les pido que lean una observación y que sigan los problemas que se le plantean a una analista tan experimentada como llena de ardiente autenticidad.

La segunda vez se trata de ligeras modificaciones que han tenido lugar en el consultorio de la analista, en lo que ella llama su decoración — de acuerdo con lo que es la media de la decoración entre nuestros colegas, debe de ser bello. Nuestra Margaret Little ya está aburrida de las observaciones de sus pacientes — *Está bien, está mal, este marrón es asqueroso, este verde es admirable* —, y resulta que nuestra paciente insiste al final de la jornada, y además en términos todavía un poco más agresivos que los demás. La analista le dice textualmente — *Oiga, me da exactamente igual lo que usted pueda pensar al respecto.* Como la primera vez, la paciente se queda perpleja, pasmada, tras lo cual sale de su silencio con gritos de entusiasmo — *Lo que acaba de hacer usted es formidable,* etcétera.

Les ahorro los progresos de este análisis. Lo que quisiera designar aquí simplemente a propósito de un caso seleccionado, en una parte del campo particularmente favorable a esta problemática, es que el factor decisivo del progreso de la cura está relacionado con la introducción de la función del corte. La primera interpretación consistió en decirle — *Me produce usted un efecto soporífero, me adormece.* La segunda vez, literalmente, la pone en su sitio — *Piense lo que le plazca de la decoración de mi consultorio, me importa un bledo.* Y es entonces cuando algo decisivo se moviliza en la relación transferencial que aquí está en juego.

Esto permite señalar que uno de sus problemas era que ella nunca había podido hacer el menor esbozo de sentimiento de duelo por un padre a quien

admiraba. Pero las historias que se relatan nos muestran sobre todo que no podía representar de ningún modo algo que hubiera podido, desde el punto de vista que fuese, faltarle a su padre. Escena bien significativa — durante un paseo con su padre, ella lleva un bastoncito de madera, bien simbólico del pene, y la propia enferma lo subraya. De forma, al parecer, bastante inocente, el padre le tira el palito al agua, sin el menor comentario. Esta historia no es como en *Los domingos de Ville d'Avray.*

En cuanto a la madre, cuya incidencia es la más cercana en el determinismo de los robos, nunca pudo hacer de esta hija nada más que una prolongación de ella misma, un mueble, incluso un instrumento, a veces instrumento de amenaza y de chantaje, pero, en ningún caso, algo que hubiera podido tener una relación causal respecto a su propio deseo. Es ciertamente para indicar que su deseo — por supuesto, ella no sabe cuál — podría ser tomado en consideración, que cada vez que la madre se acerca, cuando entra en el campo de inducción donde puede tener algún efecto, el sujeto se entrega muy regularmente a un robo, que, como todos los robos de cleptómano, quiere decir simplemente — *Les muestro un objeto que he quitado por la fuerza o mediante astucias, porque en algún lugar hay otro objeto, el mío, el* a, *que merecería ser considerado, que lo dejen por un instante aislarse.* Esta función del aislamiento, del estar solo, es de algún modo un pobre correlato de la función de la angustia. *La vida,* dice en algún lugar alguien que no es analista, Étienne Gilson, *la existencia es un poder ininterrumpido de activas separaciones.*

Me parece que luego del discurso de hoy no confundirán ustedes esta observación con la que se hace habitualmente sobre las frustraciones. Se trata de otra cosa. Se trata del límite donde se instaura el lugar de la falta.

Nuestro discurso continuará con una reflexión continua y variada sobre las formas diversas, metonímicas, en las que aparecen en la clínica los puntos focales de esta falta. Pero no podemos dejar de cuestionar también los fines del análisis. Las posiciones tomadas a este respecto son tan instructivas, cargadas de enseñanzas, que quisiera, en el punto en que nos encontramos, que se retome el artículo de un tal Szasz sobre las metas del tratamiento analítico, *On the Theory of Psychoanalytic Treatment,* donde se plantea que las metas del análisis están dadas en su regla y que, al mismo tiempo, el fin último de todo análisis, didáctico o no, sólo puede definirse mediante la iniciación del paciente en un punto de vista científico sobre sus propios movimientos.

Es ésta una posición extrema, sin duda muy singular y especializada. No digo — *¿Es ésta una definición que podamos aceptar?* Digo — *¿Qué es lo*

que puede enseñarnos esta definición? Ya han oído ustedes lo suficiente aquí para saber que si hay algo que he cuestionado muchas veces es ciertamente el punto de vista científico, en tanto que su objetivo es siempre considerar la falta como colmable, en el extremo opuesto de la problemática de una experiencia que incluye el hecho de tener en cuenta la falta en cuanto tal.

De todos modos, resulta útil situar este punto de vista, sobre todo si se lo pone en relación con el artículo más antiguo de otra analista, Barbara Low, sobre lo que ella llama los *Entschädigungen*, las compensaciones de la posición del analista. Verán ustedes cómo allí se presenta una concepción del analista completamente opuesta a la del artista. De lo que se trata en el análisis, nos dice, es de algo del todo comparable — no es ésta una analista menos notable por la firmeza de sus concepciones — a la sublimación que preside la creación artística. El artículo está en alemán en la *Internationale Zeitschrift* del vigésimo año. Aunque es difícil de encontrar, lo tengo a disposición de quien tenga la bondad de encargarse de él.

El 20 de febrero, día de mi regreso, puesto que voy a ausentarme, dos personas que están aquí y a quienes acabo de interrogar, ¿podrían ocuparse de los tres artículos de los que acabo de hablar, repartiéndose los papeles como les parezca, añadiéndose quizás un tercero para el tercer artículo? ¿Podrían comprometerse a no dejar demasiado tiempo vacía esta tribuna, y a retomarla por mí si no me encuentro aquí, o conmigo entre la asistencia si vuelvo?

Creo haber obtenido de ellos — se trata, respectivamente, de Granoff y de Perrier — su consentimiento. Les doy cita, pues, para escucharlos, el 20 de febrero, o sea exactamente dentro de tres semanas. *(Lacan no estará de vuelta hasta el 27 de febrero).*

30 DE ENERO DE 1963

XI

PUNTUACIONES SOBRE EL DESEO

De la contratransferencia al deseo del analista
El deseo como voluntad de goce
El deseo, de la lucha al amor

Bueno, aquí estoy de vuelta de las vacaciones de invierno.

La mayor parte de mis reflexiones ha seguido estando, como de costumbre, al servicio de ustedes, aunque no exclusivamente.

Aparte de que este año me fueron bien, lo cual no siempre sucede, las vacaciones de invierno me impactaron por algo que se me ocurrió al final y que me hizo pensar de nuevo en un problema que ellas parecen encarnar perfectamente, como una materialización muy viva — el problema contemporáneo de la función del campo de concentración.

Las vacaciones de invierno son una especie de campo de concentración para la vejez acomodada, que como todo el mundo sabe se convertirá cada vez más en un problema a medida que avance nuestra civilización, en vista de cómo avanza la media de edad con el tiempo.

Esto me recordó que del problema del campo de concentración y de su función en esta época de nuestra historia hasta ahora no se ha entendido nada de nada, al quedar completamente enmascarado por la era de moralización cretinizante inmediatamente posterior a la guerra, y por la idea absurda de que se podría acabar enseguida con aquello — sigo refiriéndome a los campos de concentración. No voy a hacer más comentarios sobre los diversos viajantes de comercio que hicieron de tapar el asunto su especialidad, en primera línea de los cuales se encuentra uno que recibió el Premio Nobel. Ya se ha visto hasta qué punto estuvo a la altura de su heroísmo del absurdo en el momento en que se trató de tomar partido seriamente sobre una cuestión actual.

Paralelamente a estas reflexiones, releía, siempre al servicio de ustedes, mi Seminario sobre la ética de hace algunos años, y ello para renovar lo bien fundado de lo que creo haber articulado allí como más esencial luego

de nuestro maestro Freud, algo que creo haber destacado de una forma digna de la verdad que está en juego, a saber, que toda moral debe buscarse, en su principio y en su proveniencia, del lado de lo real. Todavía es preciso saber qué se entiende por esto.

Que la moral deba, sin duda, buscarse del lado de lo real, y más especialmente en política, no es incitarlos a buscarla en el Mercado Común.

Ahora voy a devolver, no sólo la palabra, sino incluso la presidencia, o más exactamente la posición de *chairman*, a quien la ocupó la última vez, Granoff. Ya que hizo una introducción general a las tres partes, será preciso que dé al menos una breve respuesta a la Sra. Aulagnier, que acabará hoy el ciclo de lo que se inició el otro día con el artículo de Margaret Little. *(Siguen las intervenciones)*

El artículo de Barbara Low es ciertamente con mucho el más extraordinario y el más notable de los tres. Me ha parecido ver cierta señal de evasión en el hecho de que Granoff nos haya remitido a una forma más moderna de intervención con el artículo de Lucy Tower. Por otra parte, le estoy bastante agradecido, puesto que así ya está introducido, dicho artículo, algo que yo mismo no habría hecho este año, pero ahora ya no lo podemos evitar. Estoy igualmente muy agradecido a Perrier por haberme enviado ayer un breve resumen de lo que él aportó. Voy a darme tiempo, y quizás mejor información, para referirme a los puntos de detalle que tendré que destacar.

1

Creo que, a grandes rasgos, ya saben bastante sobre lo que deseaba aportar con la referencia a estos artículos, centrados todos ellos en la contratransferencia, tema que no pretendo poder precisar ahora como merece. Sólo lo evoqué en la perspectiva de lo que tengo que decirles sobre la angustia, más exactamente sobre la función que debe desempeñar la referencia a la angustia en la secuencia general de mi enseñanza.

Este discurso sobre la angustia no puede mantenerse alejado por más tiempo de un abordaje más preciso de algo que aparece en mi discurso de un modo cada vez más insistente desde hace algún tiempo, a saber, el problema del deseo del analista.

A fin de cuentas, ni las oídos más duros pueden dejar de entender que, en la dificultad del abordaje de estos autores en lo referente a la contratransferencia, lo que constituye el obstáculo es el problema del deseo del analista. Considerada globalmente, sin el apoyo de una elaboración comparable a la que aquí hemos hecho, toda intervención de este orden, por sorprendente que resulte tras sesenta años de elaboración analítica, parece participar de un profundo impudor.

Ninguno de los autores en cuestión, trátese de Szasz o de la propia Barbara Low, o trátese, más aún, de Margaret Little — y enseguida diré en qué consiste el avance de la cuestión en las prodigiosas confidencias de Lucy Tower, la autora más reciente de todos ellos, con la confesión muy profunda que hace de su experiencia — puede evitar situar las cosas en el plano del deseo.

El término contratransferencia apunta a grandes rasgos a la participación del analista. Pero más esencial es el compromiso del analista, a propósito del cual ustedes ven producirse en esos textos las vacilaciones más extremas, desde la responsabilidad al cien por cien hasta la más completa retirada.

El último artículo, el de Lucy Tower, señala, no por vez primera, pero por primera vez de un modo articulado, lo que en este orden de cosas es mucho más sugerente, a saber, lo que ella llama un pequeño cambio que puede sobrevenir del lado del analista. Nos dice — es contratransferencia todo aquello que el psicoanalista reprime de lo que recibe en el análisis como significante.

No se trata de una definición exacta de contratransferencia, que podría darse muy simplemente. Esta afirmación hace que lo que está en juego pierda todo su alcance. Por otra parte la cuestión de la contratransferencia no es verdaderamente el problema, porque la significación que adquiere se debe al estado de confusión en que nos la plantean. La única significación a la que ningún autor puede escapar es, precisamente, el deseo del analista.

Si la cuestión de dicho deseo no sólo no está resuelta, sino que ni siquiera ha empezado a ser resuelta, es simplemente por lo siguiente — hasta ahora en la teoría analítica, salvo precisamente en este Seminario, nunca se ha puesto exactamente en su lugar lo que es el deseo.

Sin duda, hacerlo no es una empresa menor. Por otra parte, pueden ustedes constatar que nunca he pretendido hacerlo de una sola vez. Empecé enseñándoles a situar el deseo en su distinción respecto a la demanda. Luego, en particular al comienzo de este año, introduje algo nuevo, sugirién-

doselo primero para ver su respuesta, sus reacciones, como se suele decir, que no han faltado — a saber, la identidad del deseo con la ley.

Es bastante curioso que una evidencia como ésta, inscrita en los primeros pasos de la doctrina analítica, sólo haya podido ser introducida, o reintroducida, con tales precauciones. Por eso vuelvo hoy al mismo punto para mostrar algunos de sus aspectos, así como sus implicaciones.

2

Ello no sólo es cierto en la doctrina analítica, donde esto es el cuerpo central del edificio. Está claro que lo que constituye la sustancia de la ley es el deseo por la madre, y que, inversamente, lo que normativiza el deseo mismo, aquello que lo sitúa como deseo, es la ley llamada de interdicción del incesto.

Tomemos las cosas por el sesgo que define esta palabra, que tiene un sentido presentificado en la época que vivimos, el erotismo.

Como se sabe, su manifestación edípica, si no sadiana, es la más ejemplar. El deseo se presenta como voluntad de goce, sea cual sea el lado por el que se manifieste, ya sea del lado sadiano — no he dicho sádico — o del lado que llaman masoquismo.

Incluso en la perversión, donde el deseo se presenta como lo que hace la ley, o sea, como una subversión de la ley, de hecho es, ciertamente, el soporte de una ley. Si hay algo que ahora sabemos del perverso es que lo que aparece desde el exterior como satisfacción sin freno es defensa, y puesta en ejercicio de una ley en tanto que frena, suspende, detiene al sujeto en su camino al goce. La voluntad de goce en el perverso es, como en cualquier otro, una voluntad que fracasa, que encuentra su propio límite, su propio freno, en el ejercicio mismo del deseo. Como lo subrayó muy bien una de las personas que hablaron hoy a petición mía, el perverso no sabe al servicio de qué goce ejerce su actividad. En ningún caso es al servicio del suyo.

Esto es lo que permite situar qué está en juego en el neurótico. El neurótico fue el camino ejemplar que nos condujo al descubrimiento, que es un paso decisivo en moral, de la verdadera naturaleza del deseo. Este paso decisivo sólo se franqueó a partir del momento en que, aquí, dirigimos nuestra atención hacia lo que estoy articulando expresamente ante ustedes.

El neurótico nos muestra, en efecto, que tiene necesidad de pasar por la propia institución de la ley para sostener su deseo. Más que ningún otro sujeto, el neurótico pone de relieve este hecho ejemplar — que sólo puede desear según la ley. No puede dar su estatuto a su deseo más que como insatisfecho o como imposible.

Es cierto que me simplifico las cosas al hablarles tan solo de la histérica y el obsesivo, porque así dejo fuera del campo algo con lo que todavía no sabemos qué hacer, a saber, la neurosis de angustia, acerca de la cual este año, con lo que hemos iniciado, espero hacerles dar el paso necesario. No olvidemos que fue de ahí de donde partió Freud, y que si su muerte nos privó de algo es de no haberle dejado el tiempo suficiente como para retomarla.

Por paradójico que pueda parecerles, el sujeto de la angustia nos devuelve, pues, al plano crucial que llamaré el mito de la ley moral, o sea, que toda posición sana de la ley moral debería buscarse en el sentido de una autonomía del sujeto.

La acentuación cada vez mayor, a lo largo de la historia de las teorías éticas, de la noción de autonomía, muestra suficientemente de qué se trata, a saber, de una defensa. Lo que se trata de reconocer es esa verdad primera y evidente de que la ley moral es heterónoma.

Por eso insisto en que proviene de aquello que yo llamo lo real, en tanto que interviene, cuando interviene, como Freud nos dice, o sea, elidiendo al sujeto y determinando, por su propia intervención, la represión. Lo que recibe este nombre sólo adquiere su pleno sentido a partir de la función sincrónica que he articulado ante ustedes al hablarles de lo que, en una primera aproximación, se llama simplemente borrar las huellas.

Evidentemente, no es más que una primera aproximación, porque como todo el mundo sabe las huellas no se borran, y aquí reside la aporía de este asunto. Esta aporía no lo es para ustedes, porque para resolverla, precisamente, se elaboró ante ustedes la noción de significante. No se trata del borramiento de las huellas, sino del retorno del significante al estado de huella. La abolición del paso de la huella al significante, es lo que intenté destacar para ustedes mediante una puesta entre paréntesis de la huella, un subrayado, una tachadura, una marca de la huella. El significante es lo que salta con la intervención de lo real. Lo real remite al sujeto a la huella y, al mismo tiempo, produce la abolición del sujeto, porque no hay sujeto sino por el significante, por el paso al significante. Un significante es lo que representa al sujeto para otro significante.

El resorte de lo que aquí está en juego no debe captarse en la perspectiva, siempre demasiado fácil, de la historia y del recuerdo. El olvido parece ser una cosa muy material, demasiado natural como para que no se crea que funciona solo, cuando es la cosa más misteriosa del mundo, pues la memoria está ahí para existir. Por eso trato de introducirlos a una dimensión transversal, todavía no tan sincrónica como la otra.

Tomemos al masoquista, el masoca, como dicen, al parecer.

Es lo que resulta más enigmático poner en suspenso de la perversión. Él, me dirán ustedes, sí que sabe que es el Otro quien goza. Sería, pues, el perverso que ha visto la luz de su verdad. Sería una excepción respecto de todo lo que dije hasta ahora, que el perverso no sabe que goza. Por supuesto, es siempre el Otro — y el masoca lo sabría. Pues bien, lo que se le escapa al masoquista, y que lo pone en la misma situación que todos los perversos, es que cree, por supuesto, que lo que busca es el goce del Otro, y precisamente porque lo cree no es esto lo que busca. Lo que se le escapa, aunque sea una verdad sensible, que se arrastra por todas partes al alcance de todo el mundo, pero que aun así nunca es percibida en su verdadero nivel de función, es que busca la angustia del Otro.

Esto no significa que trate de molestarlo. A falta de comprender qué significa buscar la angustia del Otro, las cosas se reducen, mediante una especie de sentido común, a este plano grosero, incluso estúpido. A falta de ver la verdad que hay detrás de esto, se deja de lado este caparazón, dentro del cual hay algo más profundo, que se formula tal como acabo de decirles.

Por eso es preciso que volvamos a la teoría de la angustia.

3

¿Qué aporta de nuevo la dimensión introducida en la enseñanza de Lacan en relación a la angustia?

Freud, al término de su elaboración, habla de la angustia-señal que se produce en el yo y concierne a un peligro interno. Es un signo, que representa algo para alguien, o sea, el peligro interno para el yo.

Empleo esta estructura dándole su pleno sentido, suprimiendo esta noción de peligro interno. Como les dije — paradójicamente para los oídos distraídos — cuando revisé la topología del *Entwurf* al darles mi Seminario sobre la ética, no hay peligro interno, puesto que aquella envoltura que es el aparato neurológico no tiene interior, al ser una sola superficie, y el sistema Ψ, como *Aufbau*, como estructura, como lo que se interpone entre percepción y conciencia, se sitúa en otra dimensión, como Otro en cuanto lugar del significante. El año pasado introduje entonces la angustia como la manifestación específica del deseo del Otro.

¿Qué representa el deseo del Otro en tanto que sobreviene por este rodeo? Es ahí donde la señal adquiere todo su valor. Si bien se produce en un lugar que podemos llamar topológicamente el yo, concierne, ciertamente, a alguien distinto. Aunque el yo sea el lugar de la señal, no es para el yo para quien se da la señal. Es muy evidente. Si se enciende en el yo, es para que el sujeto sea advertido de algo, a saber, de un deseo, o sea, de una demanda que no concierne a ninguna necesidad, que no concierne a nada más que a mi propio ser, es decir que me pone en cuestión. Digamos que me anula. En principio, no se dirige a mí en cuanto presente, se dirige a mí, si ustedes quieren, como esperado y, mucho más todavía, como perdido. Solicita mi pérdida para que el Otro se encuentre en ella. Es esto la angustia.

El deseo del Otro no me reconoce. Hegel lo cree así, lo cual lo hace todo fácil, porque si me reconoce, como nunca me reconoce suficientemente, no tengo más que recurrir a la violencia. En realidad, ni me reconoce ni me desconoce. Sería demasiado fácil, siempre podría salir mediante la lucha y la violencia. Él cuestiona, me interroga en la raíz misma de mi propio deseo como *a*, como causa de dicho deseo, y no como objeto. Y como es a eso a lo que apunta, en una relación temporal de antecedencia, no puedo hacer nada para romper esa captura, salvo comprometerme en ella.

Esta dimensión temporal es la angustia, esta dimensión temporal es la del análisis. Si quedo capturado en la eficacia del análisis, es porque el deseo del analista suscita en mí la dimensión de la espera. Me parecería bien que me tomara por éste o por aquél, que hiciera de mí un objeto. La relación hegeliana con el otro es aquí muy cómoda, porque entonces, en efecto, tengo todas las resistencias para oponerme, mientras que contra la otra dimensión, buena parte de la resistencia resbala. Sólo que es preciso saber qué es el deseo. Su función no está únicmente en el plano de la lucha, sino allí donde Hegel, y por buenas razones, no quiso buscarlo — en el plano del amor.

Cuanto más pienso en ello, cuanto más lo hablo, más indispensable considero ilustrar las cosas de las que hablo. Si leen ustedes el artículo de Lucy Tower, verán la historia de amor de dos buenos hombres — por hablar como se hablaba después de la guerra, cuando se hablaba de buenas muje-

res en cierto medio. En un caso, el sujeto la situó en el plano del amor. En el otro caso, no lo consiguió, y ella dice por qué. Lo indico para inducirnos a hacer algunas reflexiones sobre el hecho de que, si hay algunas personas que han dicho sobre la supuesta contratransferencia algo sensato, son únicamente mujeres.

Me dirán ustedes — Michael Balint. Pero escribió su artículo con Alice. Ella Sharp, Margaret Little, Barbara Low, Lucy Tower. Son mujeres en una mayoría aplastante quienes han osado hablar del asunto y han dicho cosas interesantes. El porqué se esclarecerá por completo si lo tomamos desde el ángulo del que hablo, o sea, la función del deseo en el amor. Están ustedes maduros para entender esto, que por otra parte es una verdad bien conocida desde siempre, pero a la que no siempre se le ha dado su lugar — en la medida en que el deseo interviene en el amor y es lo que esencialmente se pone en juego en él, el deseo no concierne al objeto amado.

Mientras esta verdad primera, a cuyo alrededor únicamente puede girar una dialéctica válida del amor, la rebajen ustedes a la categoría de un accidente, de una *Erniedrigung* de la vida amorosa, de un Edipo que se queda entrampado, pues bien, no comprenderán absolutamente nada de la forma en que conviene plantear la cuestión sobre lo que puede ser el deseo del analista — es que es preciso partir de la experiencia del amor, como lo hice el año de mi Seminario sobre la transferencia para situar la topología donde esta transferencia puede inscribirse.

Sin duda, mi discurso adquiere, debido a que voy a terminarlo ahora, un aspecto interrumpido. Lo que he presentado en último término como fórmula puede quedar tan solo como una pausa, encabezamiento de capítulo o conclusión, como a ustedes les parezca. Después de todo, es lícito que lo tomen como piedra de escándalo o, si les place, como una banalidad.

Es en este punto donde quiero que retomemos, la próxima vez, la continuación de este discurso, para situar exactamente la función indicativa de la angustia y aquello a lo que ésta nos permitirá luego acceder.

27 DE FEBRERO DE 1963

LA ANGUSTIA ENTRE GOCE Y DESEO

XII

LA ANGUSTIA, SEÑAL DE LO REAL

Los pavores de Chéjov
La mama y el objeto caduco
Ágata y Lucía
La perversión y la angustia del Otro
De la detumescencia a la castración

Vamos a seguir avanzando, pues, en nuestra aproximación a la angustia, esa angustia que les hago entender como algo que es, en sí mismo, del orden de la aproximación.

Ya están ustedes suficientemente advertidos por lo que aquí produzco para saber que la angustia no es lo que la gente cree.

Sin embargo, cuando luego relean los textos principales sobre la cuestión de la angustia, podrán ver que lo que yo les habré enseñado está lejos de estar ausente en ellos, simplemente se encuentra velado, enmascarado por fórmulas que son modos de abordaje quizás demasiado llenos de precauciones, revestidos, por así decir, de su caparazón.

Los mejores autores dejan sin embargo traslucir eso que yo he destacado, que la angustia no es *objektlos*, no es sin objeto.

1

En *Hemmung, Symptom und Angst*, apéndice B, *Ergänzung zur Angst*, *Complemento sobre la angustia*, pueden ustedes leer la frase en la que, siguiendo la tradición, Freud evoca la indeterminación, la *Objektlosigkeit*, de la angustia. No tendré necesidad de recordarles todo el artículo para decir que esta característica de ser sin objeto no podemos darla por válida. Pero vean la frase anterior. El mismo Freud dice que la angustia es esencialmente *Angst vor etwas*, angustia ante algo.

¿Podemos conformarnos con esta fórmula? Por supuesto que no. Tenemos que ir más lejos, decir algo más acerca de esta estructura. Contrasta con la que introduje al situar la causa del deseo detrás del deseo. ¿Cómo pasó adelante? Éste es quizás uno de los resortes del problema.

Sea como sea, subrayemos claramente que en este punto nos encontramos con la tradición ante un tema casi literario, un lugar común — el miedo y la angustia. Todos los autores que se refieren a la formación semántica de las palabras las oponen por lo menos al comienzo, aunque algunos luego las aproximan, o reducen la una a la otra, lo cual no ocurre en el caso de los mejores. Se tiende a acentuar la oposición entre el miedo y la angustia en función de la posición de cada uno respecto al objeto, y esto es significativo del error que cometen cuando se ven llevados a acentuar que el miedo, por su parte, tiene un objeto.

Aquí habría peligro objetivo, *Gefahr*, peligrosidad, *Gefährdung*, situación de peligro, entrada del sujeto en el peligro. Detengámonos en esto. ¿Qué es un peligro? Llegan a decir que el miedo es por su naturaleza adecuado, corresponde, *entsprechend*, al objeto del que parte el peligro.

El artículo de Goldstein sobre el problema de la angustia en el que vamos a detenernos es muy significativo, a este respecto, de una pluma que se deja arrastrar, en un autor que, sin embargo, supo ver en nuestro tema características muy valiosas. Insiste en el carácter orientado del miedo, como si todo él consistiera en la localización del objeto, en una organización de la respuesta, de la oposición, en la *Entgegenstellen*, de lo que es *Umwelt* y todo aquello que, en el sujeto, debe enfrentársele.

Creo haber subrayado ya lo que se encuentra a este respecto en algo que no llega a ser una novela corta, sino un apunte, una impresión de Chéjov que fue traducida con el título *El horror*. He pedido que me averigüen el título en ruso, en vano, porque de un modo inexplicable este texto, perfectamente situado con su año en la traducción francesa, ninguno de mis oyentes rusófonos ha podido encontrarlo en las ediciones de Chéjov, pese a que siguen un orden cronológico. Es desconcertante, y no puedo decir que no me haya decepcionado.

Se trata de los terrores que experimentó él, Chéjov. Un día, con un joven que conduce su trineo, su *droschka*, avanza por un llano y, al ponerse el sol, cuando el sol se oculta tras el horizonte, ve a lo lejos un campanario que parece sin embargo lo bastante próximo como para poder apreciar los detalles. Entonces, en un ventanuco, en un piso muy

elevado, al que sabe, puesto que conoce el lugar, que no se puede acceder de ningún modo, ve una misteriosa, inexplicable llama que nada le permite atribuir a algún efecto de reflejo. Hace un breve repaso de lo que puede motivar la existencia de dicho fenómeno y, tras excluir cualquier clase de causa conocida, de repente se apodera de él algo que, al leer el texto, no puede de ningún modo llamarse angustia, y que nos traducen mediante el término *espanto*. Se trata de algo que no es del orden de la angustia, sino del miedo. No tiene miedo de algo que lo amenace, sino de algo cuya característica es que remite a lo desconocido de aquello que se manifiesta.

Segundo ejemplo. Un día, ve pasar por el horizonte una especie de vagón que le da la impresión de ser un vagón fantasma, porque nada puede explicar su movimiento. Este vagón pasa a toda velocidad, tomando la curva de la vía que en ese momento hay frente a él. ¿De dónde viene? ¿Adónde va? Esta aparición, separada, en apariencia, de todo determinismo visible, he aquí lo que provoca en él, por un instante, el desorden de un verdadero pánico, que es claramente del orden del miedo. Tampoco en este caso hay amenaza, falta la característica de la angustia, en el sentido de que el sujeto no se siente acorralado, ni está implicado, ni afectado en lo más íntimo de sí.

El tercer ejemplo es el de un perro de raza cuya presencia resulta inexplicable a esa hora y en ese lugar. Le hace pensar en el misterio del perro de Fausto. El miedo, ciertamente, se dibuja aquí como algo que es del orden de lo desconocido. Él no sabe bajo qué forma lo aborda el diablo. No es de un objeto, no es del perro de lo que tiene miedo, es de otra cosa, algo que está detrás del perro.

Se insiste en el hecho de que los efectos del miedo tendrían a priori un carácter de adecuación, es decir, desencadenarían la huida. Esta tesis queda suficientemente en entredicho por el hecho de que, en no pocos casos, el miedo paraliza, se manifiesta mediante acciones inhibidoras, incluso plenamente desorganizantes, o arroja al sujeto en el desconcierto menos adaptado a la respuesta. Así, la referencia mediante la cual la angustia se distingue del miedo debe buscarse en otra parte.

Tienen ustedes razón si piensan que, cuando sostengo ante ustedes que la angustia no es sin objeto, no es sólo por deseo de jugar con una inversión, una paradoja. Por supuesto, el término objeto, que vengo desarrollando desde hace mucho tiempo, tiene aquí un acento distinto del que tiene en los autores que hablan del objeto del miedo. Esta fórmula dibuja

una relación subjetivada. Marca una etapa a partir de la cual deseo avanzar más hoy.

Es fácil encontrar enseguida el soporte del *vor etwas* de Freud, porque él lo articula de todas las formas posibles en su artículo. Es lo que él llama el peligro, *Gefahr* o *Gefährdung,* interno, el que viene de adentro. Ya se lo he dicho, se trata de no conformarnos con esta noción de peligro. Les he indicado hace un momento su carácter problemático cuando se trata del peligro exterior. ¿Qué es lo que advierte al sujeto de que es un peligro sino el miedo mismo, sino la angustia? El sentido que puede tener el término peligro interno está ligado a la función de una estructura que se debe conservar. Es del orden de lo que llamamos defensa. En el propio término defensa, la función del peligro está en sí misma implicada, pero no por ello queda esclarecida.

Tratemos, pues, de seguir paso a paso la estructura, y de señalar dónde pretendemos situar el rasgo de señal en el que Freud se detuvo por ser el más adecuado para indicarnos, a nosotros analistas, el uso que podemos hacer de la función de la angustia.

Sólo la noción de real, en la función opaca que es aquella de la que les hablo para oponerle la del significante, nos permite orientarnos. Podemos decir ya que este *etwas* ante el cual la angustia opera como señal es del orden de lo irreductible de lo real. Fue en este sentido que osé formular ante ustedes que la angustia, de todas las señales, es la que no engaña.

De lo real, pues, del modo irreductible bajo el cual dicho real se presenta en la experiencia, de eso es la angustia señal. Tal es el hilo conductor al que les he pedido que se aferren para ver a dónde nos conduce.

2

Este real, su lugar puede inscribirse con ayuda del signo de la barra, en la operación que aritméticamente se llama división.

A	S
a $\$$	$\not{A}$

Tercer esquema de la división

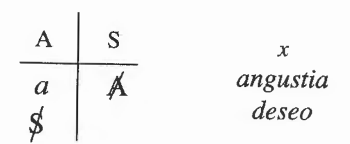
Ya les he enseñado a situar el proceso de la subjetivación, en la medida en que el sujeto tiene que constituirse en el lugar del Otro bajo los modos primarios del significante, y a partir de lo que está dado en ese tesoro del significante ya constituido en el Otro, tan esencial para todo advenimiento de la vida humana como todo lo que podemos concebir del *Umwelt* natural. El tesoro del significante donde tiene que situarse espera ya al sujeto, que, en este nivel mítico, todavía no existe. Sólo existirá a partir del significante, que le es anterior, y que con respecto a él es constituyente.

Digamos que el sujeto lleva a cabo una primera operación interrogativa en A — ¿cuántas veces? Suponiendo que esta operación se haya producido, surge entonces una diferencia entre el A-respuesta, marcado por la interrogación, y el A-dado, algo que es el resto, lo irreductible del sujeto. Es *a*. El *a* es lo que permanece irreductible en la operación total de advenimiento del sujeto al lugar del Otro, y ahí es donde adquirirá su función.

La relación de este *a* con S — el *a* precisamente como aquello que representa al S en su real irreductible —, este *a* sobre S es lo que completa la operación de la división, ya que en efecto A, por así decir, no tiene común denominador entre el *a* y el S. Si queremos, por convención, cerrar de todos modos la operación, ¿qué hacemos? Ponemos en el numerador el resto y en el denominador el divisor. El $\$$ es equivalente a *a* sobre S.

$$\$ = \frac{a}{S}$$

En tanto que es la caída, por así decir, de la operación subjetiva, en este resto reconocemos estructuralmente, mediante la analogía del cálculo, el objeto perdido. Con esto nos enfrentamos, por una parte en el deseo, por otra parte en la angustia. Nos enfrentamos con ello en la angustia en un momento lógicamente anterior al momento en que lo hacemos en el deseo.



x
angustia
deseo

La angustia entre x *y deseo*

Para connotar los tres pisos de la operación de la división, diremos que aquí hay al principio una *x* que sólo podemos nombrar retroactivamente, que es, propiamente hablando, el acceso al Otro, el punto de mira esencial en el que el sujeto debe situarse. Aquí tenemos el nivel de la angustia, constitutivo de la aparición de la función *a*. Y donde aparece el $ como sujeto del deseo es en el tercer término.

Para dar vida a la abstracción, sin duda extrema, que acabo de articular, voy a devolverles a la evidencia de la imagen, y ello tanto más legítimamente cuanto que de imagen se trata — eso irreductible del *a* es del orden de la imagen.

Aquel que poseyó el objeto del deseo y de la ley, aquel que gozó de su madre, Edipo, para llamarlo por su nombre, da este paso más, ve lo que ha hecho. Ustedes saben lo que entonces ocurre. ¿Cómo decir lo que es del orden de lo indecible, y cuya imagen, sin embargo, quiero hacer surgir? Ve lo que ha hecho, y a consecuencia de ello luego verá — ésta es la palabra con la que tropiezo —, un instante después, sus propios ojos, hinchados por su humor vítreo, en el suelo — confuso montón de porquerías, porque, al haber arrancado sus ojos de sus órbitas, evidentemente ha perdido la vista. Y sin embargo, no deja de verlos, de verlos en cuanto tales, como el objeto causa, por fin develado tras la concupiscencia última, la más extrema — no culpable, sino fuera de los límites —, la de haber querido saber.

La tradición dice incluso que es a partir de este momento cuando se convierte verdaderamente en vidente. En Colona, ve todo lo lejos que se pueda ver, tan lejos hacia delante, que ve el futuro destino de Atenas.

¿Cuál es el momento de la angustia? ¿Es acaso lo posible de ese gesto con el que Edipo se arranca los ojos, los sacrifica, los ofrece en pago por la ceguera con la que se cumplió su destino? ¿Es esto la angustia? ¿Es la posibilidad que tiene el hombre de mutilarse? No, es propiamente lo que me esfuerzo en designarles mediante esta imagen, es la imposible visión que te amenaza, de tus propios ojos por el suelo.

Ahí está la clave más segura para lo que podrán encontrar siempre en el fenómeno de la angustia, sea cual sea el modo de abordaje con el que se les presente.

Por expresiva, por provocativa que sea, por así decir, la estrechez del lugar que les designo como aquel que la angustia circunscribe, adviertan que esta imagen, si se encuentra ahí como fuera de los límites, no es por ningún preciosismo de mi elección. No es una elección excéntrica. Es corriente encontrarla.

Vayan a cualquier exposición, por ejemplo la que está ahora abierta al público en el museo de Artes Decorativas, y encontrarán dos Zurbarán, uno de Montpellier, el otro de Nantes, que les presentan, uno a Lucía, el otro a Ágata, la una con sus ojos en un plato, la otra con su par de senos, mártires, lo cual significa testigos.

La angustia no es que esos ojos hayan sido extirpados, esos senos arrancados. Vale la pena subrayar que esas imágenes cristianas no son especialmente mal toleradas, aunque algunos hagan muecas de disgusto frente a ellas, por razones que no son siempre las mejores. Stendhal, hablando de San Stefano il Rotondo de Roma, encuentra repugnantes las imágenes que se encuentran en las paredes. Sin duda, están lo bastante desprovistas de arte como para que uno se vea introducido a su significación con más vivacidad. Pero las personas encantadoras que nos trae Zurbarán, presentándonos esos objetos en un plato, no nos presentan sino aquello que en este caso puede constituir — y no nos privamos de ello — el objeto de nuestro deseo. Estas imágenes no nos introducen de ningún modo, en lo que a la mayoría de nosotros se refiere, en el orden de la angustia.

Para que esto se produzca, convendría que el sujeto se encontrara implicado allí más personalmente, que fuera sádico o masoquista, por ejemplo. No me refiero a alguien que pueda tener fantasmas que designamos como sádicos o masoquistas, sino a un verdadero masoquista, un verdadero sádico, cuya condición esencial, su situación fundamental, podemos situar, coordinar, construir, mediante eliminaciones sucesivas, debido a la necesidad de llegar más lejos en lo que se refiere al plano de su posición de lo que otros nos dan como *Erlebnis* — término más homogéneo al neurótico — pero que no es sino la imagen de algo que está más allá y que constituye la especificidad de la posición perversa, en la cual el neurótico encuentra su referencia y su punto de apoyo para fines que luego examinaremos. Tratemos, pues, de decir qué podemos presumir acerca de lo que es la posición sádica o masoquista. Lo que en las imágenes de Lucía y Ágata puede interesar verdaderamente, la clave está en la angustia. Pero hay que buscarla.

El masoquista, como les dije la última vez, ¿cuál es su posición? ¿Qué le enmascara su fantasma de ser el objeto de un goce del Otro? — que es su propia voluntad de goce, porque después de todo el masoquista no encuentra forzosamente su pareja, como nos lo recuerda un apólogo humorístico que ya hemos citado. ¿Qué enmascara esta posición de objeto — sino equipararse él mismo, ponerse en la función de la piltrafa humana, de aquel pobre desecho de cuerpo separado que nos presentan aquellas telas? Por eso digo que el goce del Otro al que apunta es fantasmático. Lo que se busca es, en el Otro, la respuesta a esa caída esencial del sujeto en su miseria final, y dicha respuesta es la angustia.

¿Dónde está el Otro en cuestión? Por eso, ciertamente, se ha introducido en este círculo el tercer término, siempre presente en el goce perverso. La profunda ambigüedad en la que se sitúa una relación aparentemente dual, volvemos a encontrarla aquí. Podríamos decir, en efecto — como lo ponen suficientemente de relieve toda clase de aspectos de la historia — que esta angustia, que es a lo que apunta ciegamente el masoquista, puesto que su fantasma se la oculta, no es menos realmente lo que podríamos llamar la angustia de Dios.

¿Es necesario acaso que apele al mito cristiano más fundamental para dar cuerpo a lo que estoy planteando? Toda la aventura cristiana se entabla a partir de una tentativa central encarnada por un hombre cuyas palabras deben ser vueltas a escuchar todas ellas, ya que es él quien lleva las cosas hasta el último término de una angustia cuyo ciclo sólo se cierra verdaderamente en aquel para quien se instauró el sacrificio, o sea el Padre.

Dios no tiene alma. Esto es muy evidente, a ningún teólogo se le ha ocurrido todavía atribuírsela. Sin embargo, el cambio radical de la perspectiva de la relación con Dios empezó con un drama, una pasión, en la que alguien se hizo el alma de Dios. El lugar del alma debe situarse en el nivel *a* de residuo, de objeto caído. No hay concepción viviente del alma — con todo el cortejo dramático en el que esta noción aparece y funciona en nuestra era y cultura — que no esté acompañada, de la forma más esencial, de la imagen de la caída. Todo lo que articula Kierkegaard no hace más que remitirse a estos grandes puntos de referencia estructurales.

Observen ustedes que he empezado por el masoquista. Era el más difícil, pero también el que evita las confusiones, porque a partir de ahí se puede entender mejor lo que es el sádico — y la trampa que es hacer de él tan solo la inversión, el reverso, la posición invertida del masoquista, a menos que se proceda, como se hace habitualmente, en sentido contrario.

En el sádico, la angustia está menos escondida. Lo está incluso tan poco, que está en primer plano en el fantasma, que hace de la angustia de la víctima una condición exigida. Sólo que esto es precisamente lo que debe suscitar nuestra desconfianza.

¿Qué busca el sádico en el Otro? Está muy claro que, para él, el Otro existe, y por el hecho de que lo tome como objeto no debiéramos decir que hay ahí no sé qué relación inmadura o incluso pregenital. El Otro es absolutamente esencial, y eso es ciertamente lo que quise articular cuando les di mi Seminario sobre la ética al vincular a Sade con Kant, y mostrándoles que el cuestionamiento esencial del Otro por parte de Sade llega hasta el punto de simular, y no por casualidad, las exigencias de la ley moral, que están ahí para mostrarnos que la referencia al Otro en cuanto tal forma parte de aquello a lo que apunta.

¿Qué es lo que busca? Es en este punto donde los textos, aquellos que dan pie a una crítica suficiente, tienen su valor, indicado por la extrañeza de ciertos momentos, de ciertos rodeos que se destacan, que desentonan respecto al hilo general. Les dejo buscar en *Juliette*, incluso en *Las ciento veinte jornadas de Sodoma*, algunos pasajes donde los personajes, tan ocupados en saciar sobre sus víctimas elegidas su avidez de tormentos, entran en ese extraño, singular y curioso trance expresado en esas palabras, extrañas, en efecto, que me es preciso articular aquí — *He hecho gritar al torturador, me he cargado al tonto.*

No va de suyo que este rasgo siga el surco de lo imaginable. Su carácter privilegiado, el momento de entusiasmo que lo connota, su estatuto de trofeo supremo exhibido en el punto culminante del capítulo, es suficientemente indicativo de lo siguiente — lo que se busca es de algún modo el reverso del sujeto, lo cual adquiere su significación por ese aire de guante dado vuelta que es destacado por la esencia femenina de la víctima. Se trata del paso al exterior de aquello que está más oculto. Observemos al mismo tiempo que el propio texto indica de algún modo que este momento sigue siendo del todo impenetrable para el sujeto, y le enmascara el rasgo de su propia angustia.

El poco de luz que nos aportan los textos de un modo explicativo sobre la relación verdaderamente sádica — porque se apartan del fantasma — nos sugiere de todas formas un cosa, a saber, el carácter instrumental al que se reduce la función del agente, lo cual le oculta, salvo en algún relámpago, adónde apunta de su acción.

Su operación tiene el carácter de un trabajo relacionado con Dios. Dios está por todas partes en el texto de Sade. Éste no puede dar un paso en la referencia al Ser supremo en maldad sin que se perciba — y está tan cla-

ro para él como para aquel que habla — que es de Dios de quien se trata. Hace un gran esfuerzo y se agota hasta errar su objetivo, para realizar lo que, gracias a Dios, nunca mejor dicho, Sade nos evita tener que reconstruir, ya que lo articula como tal, o sea — realizar el goce de Dios.

Creo que les he mostrado aquí el juego de ocultación mediante el cual, en el sádico y en el masoquista, angustia y objeto se ven llevados a ocupar el primer plano, un término a expensas del otro.

En estas estructuras se denuncia el vínculo radical de la angustia con el objeto en tanto que cae. Su función esencial es ser el resto del sujeto, resto como real.

Sin duda, esto nos incita a poner más énfasis en el estatuto real de tales objetos.

3

Pasando a este capítulo siguiente, no puedo dejar de observar hasta qué punto el estatuto real de los objetos, que nosotros ya habíamos advertido, ha sido dejado de lado o mal definido por gente que, sin embargo, afirma tener puntos de vista biológicos.

Es el momento de percatarse de cierto número de rasgos que tienen su relieve y que quisiera introducirles como puedo, empujando mi arado. Porque en fin, ya que los tenemos ahí, por ejemplo en la bandeja de Santa Ágata, ¿no es acaso una oportunidad para reflexionar sobre lo que dice desde hace tiempo? — o sea, que la angustia aparece en la separación. En efecto, lo vemos perfectamente, son objetos separables. No son separables por casualidad, como la pata de un saltamontes. Son separables porque tienen ya anatómicamente esa característica de ser algo adosado, porque están ahí enganchados.

Este carácter tan particular de algunas partes anatómicas especifica un sector de la escala animal, llamado de los mamíferos. Es bastante curioso que no se haya advertido el carácter significante, hablando con propiedad, de este rasgo. Parece que hay cosas más estructurales que las mamas para designar a este grupo animal, que presenta muchos otros rasgos de homogeneidad con los que podría ser designado. Sin duda no fue un error elegir este rasgo, pero en este caso se ve bien que el espíritu de objetivación no deja de verse influido por el predominio psicológico de ciertas significaciones en las que nos encontramos más comprometidos.

Vivíparos u ovíparos — esta dimensión está hecha, verdaderamente, para enredar las cosas. Todos los animales son vivíparos, porque engendran huevos en los que hay un ser viviente, y todos son ovíparos, porque no hay vivíparos que no hayan viviépareado en el interior de un huevo.

Pero, ¿por qué no dar toda su importancia a un hecho verdaderamente análogo a lo que les he dicho del seno? — a saber, que, para los huevos que tienen cierto tiempo de vida intrauterina, hay un elemento irreductible a la división del huevo que se llama placenta. Aquí también hay algo adherido. Para decirlo todo, no es tanto el niño quien le chupa a la madre su leche, es el seno. Igualmente, es la existencia de la placenta lo que le da a la posición del niño en el interior del cuerpo de la madre su carácter de anidación parasitaria, a veces manifiesta en el plano de la patología. Como ustedes ven, pretendo destacar el privilegio de elementos que podemos calificar de amboceptores.

¿De qué lado está el seno? ¿Del lado del que chupa, o del lado del que es chupado? Hay una ambigüedad, de la que la teoría analítica ha hablado a veces a propósito del seno y de la madre, subrayando, por supuesto, que no son lo mismo. Calificar al seno de objeto parcial, ¿es decirlo todo? Cuando digo *amboceptor*, destaco que es tan necesario articular la relación del sujeto materno con el seno como la relación del lactante con el seno. El corte no pasa en los dos casos por el mismo lugar.

Hay dos cortes tan distantes que dejan desechos diferentes. Para el niño, el corte del cordón deja separadas las envolturas, que son homogéneas a él, continuas respecto a su ectodermo y su endodermo. Para la madre, el corte se sitúa en el nivel de la caída de la placenta. Incluso es por esta razón que se las llama caducas. Ahí está la caducidad del objeto *a*, desempeñando su función. La caída, la *niederfallen*, es típica de la aproximación a un *a* que, sin embargo, le es más esencial al sujeto que cualquier otra parte de sí mismo.

Este barrido apresurado de las líneas de separación donde se produce esa caída no apunta a llevarlos enseguida a revisiones imprudentes, sino para hacerles navegar directamente hacia el nivel en el que esta interrogación se mueve, el de la castración.

También aquí se trata de un órgano. ¿Acaso no podemos preguntarnos aquí, por analogía con la imagen que he producido hoy ante ustedes, si no tenemos ya la indicación de que la angustia debe situarse en un lugar distinto que la amenaza de castración, es decir, lo que he llamado el gesto posible?

Hay quienes siempre se llenan la boca con biología, con una increíble ligereza en el abordaje del fenómeno. Un pene no está limitado al campo

de lo manifiesto. Hay montones de insectos, diversamente repugnantes, del escarabajo a la cucaracha, que tienen aguijones. El aguijón es algo que llega muy lejos en el animal. No quisiera darles hoy una lección de anatomía comparada, les ruego que se remitan a los autores, ya se los iré indicando oportunamente, pero en muchos casos el aguijón es un instrumento que sirve para enganchar.

No sabemos nada de los goces amorosos del escarabajo o la cucaracha. Nada indica, sin embargo, que estén privados de ellos. Goce y conjunción sexual, ¿tienen siempre la más estrecha relación? Es bastante probable, pero no importa. Nuestra experiencia, como hombres, podemos presumir que es la de los mamíferos que más se nos parecen. Al mismo tiempo, si extendemos esto a los insectos y unimos el goce con el aguijón, estamos tomando la cosa como algo obvio. Ahora bien, todo indica que, cuando el instrumento copulatorio es un aguijón, una garra, un objeto para enganchar, es en todos los casos un objeto que no es ni tumescente ni detumescible.

El hecho de que en nosotros, para limitarnos a nosotros, el goce del orgasmo coincida con la puesta fuera de combate, fuera de juego, del instrumento por la detumescencia, merece que lo consideremos como algo distinto de un rasgo perteneciente a la *Wesenheit*, la esencialidad del organismo, término de Goldstein. Cuando uno lo piensa, esta coincidencia no tiene nada de riguroso y no forma parte, por así decir, de la naturaleza de las cosas del hombre.

De hecho, la primera intuición de Freud lo lleva a situar una cierta fuente de la angustia en el *coitus interruptus*, donde, por la propia naturaleza de las operaciones en curso, el instrumento queda al descubierto en su función y repentinamente decae — en la medida en que, supuestamente, el orgasmo significa una satisfacción común. Hay ahí cuestiones que dejo en suspenso, digo simplemente que la angustia es promovida por Freud en su función esencial, precisamente allí donde el clímax orgásmico queda separado de la puesta en ejercicio del instrumento. El sujeto puede llegar a la eyaculación, pero es una eyaculación afuera, y la angustia es provocada por la puesta fuera de juego del instrumento en el goce. La subjetividad se focaliza en la caída del falo.

Esta caída existe también en el orgasmo que se realiza normalmente. La detumescencia en la copulación merece nuestra atención porque pone de relieve una de las dimensiones de la castración. El hecho de que el falo sea más significativo en la vivencia humana por su posibilidad de ser objeto caído que por su presencia — he aquí lo que designa la posibilidad del lugar de la castración en la historia del deseo. Es esencial ponerlo de relieve,

porque de no distinguir estructuralmente el deseo de la dimensión del goce, y si no se plantea la cuestión de saber si hay para cada pareja una relación — y cuál — entre el deseo, en particular el deseo del Otro, y el goce, todo el asunto está condenado a la oscuridad.

Gracias a Freud, tenemos la línea divisoria. Y esto solo ya es un milagro. Gracias a la percepción ultraprecoz que tuvo Freud de su carácter esencial, tenemos la función de la castración. Está íntimamente ligada a los rasgos del objeto caduco. La caducidad la caracteriza esencialmente. Sólo a partir de este objeto caduco podemos ver lo que significa que se haya hablado de objeto parcial. De hecho, voy a decírselo enseguida, el objeto parcial es una invención del neurótico. Es un fantasma. Es el neurótico quien hace de él un objeto parcial.

En cuanto al orgasmo, hay una relación esencial con la función que definimos como la caída de lo más real del sujeto. Quienes tienen aquí una experiencia de analista, ¿no han encontrado testimonios de ello en más de una ocasión? ¿Cuántas veces les habrán dicho que un sujeto ha tenido, no digo por fuerza su primer, pero uno de sus primeros orgasmos, en el momento en que debía entregar a toda prisa la hoja de una composición o de un dibujo que era preciso terminar rápidamente? Y luego, ¿qué es lo que se recoge? Su obra, aquello que era esencialmente esperado de uno. Hay algo que tiene que serle arrancado. Es cuando se recogen las hojas. En este momento, eyacula. Eyacula en el momento cumbre de la angustia.

Nos hablan de la famosa erotización de la angustia. ¿No es preciso primero saber qué relaciones tiene la angustia con *eros*?

Trataremos de iniciar la próxima vez el estudio de las vertienes respectivas de la angustia del lado del goce y del lado del deseo.

6 DE MARZO DE 1963

XIII

AFORISMOS SOBRE EL AMOR

La negación en ruso
El deseo y el profesor
El sujeto del goce
a *no es un significante*
El hombre y la mujer

Страхи
У страха глаза гелики
я боюсь утоб он не пришёл
небось боюсь, уто он не прилёт

Ha habido varios que han tenido a bien tender a mi queja de la última vez, o sea, la de no haber podido conocer el término ruso correspondiente al título de ese relato de Chéjov, del que tuve conocimiento gracias al Sr. Pierre Kaufmann. Éste, aunque no es ruso, me ha traído hoy el término exacto, que le pedí a Smirnoff que, como rusófono, tuviera la bondad de comentar rápidamente.

Apenas si oso articular estos vocablos, de cuya fonología no dispongo. Se trata, en el título, de страхи, que es el plural de страх. Esta palabra, como todas aquellas relacionadas con el temor, el miedo, la angustia, el terror, la congoja, nos plantean problemas muy difíciles de traducción. Es un poco, se me ocurre ahora, como los colores, cuya connotación no coincide entre una lengua y otra. Sea como sea, me ha parecido comprender, a través de los debates con los rusófonos aquí presentes, que lo que adelanté la última vez era correcto, o sea, que Chéjov, en su título, no pretendía hablar de la angustia.

En este punto, deseo aportar un testimonio. La última vez me valí de este ejemplo para iluminar lateralmente la inversión que quería producir ante ustedes, o sea, plantear, como por otra parte ya había hecho con anterioridad, que la angustia no es sin de objeto. Introducir la cuestión diciendo que sería igualmente legítimo sostener que el miedo no tiene objeto tenía cierto interés para mí. Pero es evidente que esto no agota la cuestión de lo que son los miedos, o pavores, o congojas, designados en los ejemplos de Chéjov. Es oportuno que les indique a propósito de esto que Pierre Kaufmann se ocupará de plantear una articulación precisa en un trabajo ulterior centrado en estos pavores chejovianos.

Antes de empezar, haré que se beneficien todavía de un pequeño hallazgo, también debido al Sr. Kaufmann.

Él ha encontrado el término más común para decir *yo temo*, que es бoiocь. A este respecto, se entretuvo buscando en ruso la función de la negación llamada expletiva, que tanto he destacado. La encontrarán en francés en la frase *je crains qu'il ne vienne*, que dicen ustedes cuando lo que temen es que venga. Este *ne*, no basta con calificarlo de discordancial por el hecho de que marca la discordancia existente entre mi temor, pues temo que venga, y mi esperanza, pues espero que no venga. Por mi parte, no encuentro aquí nada menos que la huella significante de lo que llamo el sujeto de la enunciación, distinto del sujeto del enunciado.

Pues bien, lo que vemos, al parecer, gracias al ruso, es que deberíamos concederle todavía más especificidad, y esto va ciertamente en la dirección del valor que le doy a este *ne* expletivo, o sea, que es el sujeto de la enunciación en cuanto tal lo que representa y no simplemente su sentimiento. Si he entendido bien a Smirnoff, la discordancia en ruso es indicada por una matiz esencial. El утoб sería ya en sí mismo un *que ne*, pero además está marcado por otro matiz, pues el *que* que distingue a este утoб del *que* simple del уто presente en la segunda frase, matiza el verbo con una especie de aspecto condicional, de tal manera que la marca de la discordancia está ya en la letra б. La negación es pues todavía más expletiva en ruso desde el simple punto de vista del significado.

Ello no impide que funcione tanto en ruso como en francés, dejando pues abierta la cuestión de su interpretación, que acabo de decir cómo yo la resuelvo.

Y ahora, ¿cómo voy a entrar en materia?

1

Esta mañana, de un modo bastante notable, cuando pensaba en lo que iba a producir aquí, de pronto me he puesto a recordar el tiempo en que uno de mis analizantes de entre los más inteligentes — siempre los hay de esta clase — me planteaba insistentemente la pregunta — *¿Qué puede llevarlo a usted a tomarse todas estas molestias para contarles eso?* Esto sucedía en aquellos años áridos en que la lingüística, incluso el cálculo de probabilidades, tenían aquí cierto lugar.

Me dije que no era un camino equivocado, para introducir el deseo del analista, recordar que está la cuestión del deseo del enseñante.

No voy a darles aquí la solución, y con razón, pero al experimentar un esbozo de culpabilidad, en el plano de lo que se puede llamar la ternura humana, cuando pienso en las tranquilidades que arruino resulta llamativo que oponga de buen grado la excusa de que, por ejemplo, no estaría enseñando si no se hubiera producido la escisión de 1953. No es cierto. En fin, evidentemente, me hubiera gustado consagrarme a trabajos más limitados, incluso más intermitentes, pero en cuanto al fondo de la cuestión, esto no cambia nada.

Que a alguien se le pueda plantear la cuestión del deseo del enseñante es señal, como diría Perogrullo, de que la cuestión se plantea. Es también señal de que hay una enseñanza. Y esto nos introduce, a fin de cuentas, a la curiosa observación de que, allí donde el problema no se plantea, es que hay un profesor. El profesor existe cada vez que la respuesta a esa pregunta está, por así decir, escrita, escrita en su aspecto o en su comportamiento, en aquella especie de condicionamiento que podemos situar en el plano de lo que llamamos preconsciente, es decir, algo que se puede expulsar, venga de donde venga, de las instituciones o incluso de lo que se llaman sus inclinaciones.

No es inútil percatarse de que el profesor se define entonces como aquel que enseña sobre las enseñanzas. Dicho de otra manera, hace un recorte en las enseñanzas. Si esta verdad fuese mejor conocida — que se trata de algo análogo al collage —, ello permitiría a los profesores poner un poco más de arte en el asunto, del que el collage, con el sentido que ha adquirido en la obra de arte, nos muestra la vía. Si hicieran su collage preocupándose menos de que todo encajara, de un modo menos temperado, tendrían alguna oportunidad de alcanzar el mismo resultado al que apunta el collage, o sea, evocar la falta que constituye todo el valor de la propia obra figurativa, por

supuesto cuando es una obra lograda. Y por esta vía llegarían a alcanzar, pues, el efecto propio de lo que es precisamente una enseñanza.

Digo esto para situarlo, incluso para rendir homenaje a quienes quieren tomarse la molestia de ver, mediante su presencia, lo que aquí se enseña, y para agradecérselo.

Ahora, puesto que a veces me enfrento a oyentes que sólo vienen aquí de forma intermitente, me haré por un instante el profesor de mi propia enseñanza y les recordaré el punto principal de lo que aporté la última vez.

Partiendo, pues, de la distinción entre la angustia y el miedo, intenté, al menos como un primer paso, invertir la oposición, actualmente admitida por todo el mundo, en la que se detuvo la última elaboración de dicha distinción.

Este movimiento no va, ciertamente, en el sentido de la transición entre ambos. Si bien quedan huellas de esto en Freud, sólo por error se le puede atribuir la idea de una reducción de la primera al segundo. A pesar de que en alguna frase pueda surgir de nuevo el término *objektlos*, él dice claramente que la angustia es *Angst vor etwas*, angustia ante algo. No es, ciertamente, para reducirla a ser otra forma del miedo, puesto que subraya la distinción esencial de la proveniencia de aquello que provoca la angustia y el miedo. Lo que dije de paso sobre el miedo debe ser pues considerado como un rechazo a cualquier acentuación que aísle el miedo al *entgegenstehen* — lo que se pone delante — del miedo como respuesta, *entgegen*.

En la angustia, por el contrario, el sujeto se ve oprimido, concernido, interesado, en lo más íntimo de sí mismo. En el plano fenomenológico tenemos ya un esbozo. Recordé a este propósito la estrecha relación de la angustia con el aparato de lo que llamamos defensa, y, en esta vía, he indicado de nuevo que es ciertamente por el lado de lo real — en una primera aproximación — donde debemos buscar en la angustia aquello que no engaña.

Esto no significa que lo real agote la noción de aquello a lo que apunta la angustia. A qué apunta la angustia en lo real, aquello en relación a lo cual se presenta como señal, es lo que traté de mostrarles mediante el cuadro, si puedo expresarme así, de la división significante del sujeto. Ésta les presenta la *x* de un sujeto primitivo que se dirige a su advenimiento como sujeto, de acuerdo con la figura de una división del sujeto S respecto a la A del Otro, ya que como el sujeto tiene que realizarse es por la vía del Otro.

$$\frac{\text{A}}{\text{S}}$$

En su primera posición, les he dejado indeterminado a este sujeto en cuanto a su denominación, pero el fin de mi discurso les permitió reconocer cómo podría ser nombrado en este plano mítico, previo a todo el juego de la operación. Es el sujeto del goce, en la medida en que este término tenga algún sentido, pero precisamente, por razones de las que hablaremos más adelante, no podemos de ningún modo aislarlo como sujeto, salvo míticamente.

A	S	Goce
a	$\not{A}$	Angustia
$\not{S}$		Deseo

La angustia entre goce y deseo

La última vez describí aquí los tres pisos a los que corresponden los tres tiempos de esta operación. Son, respectivamente, el goce, la angustia y el deseo. Hoy voy a avanzar en estos distintos pisos para mostrarles la función, no mediadora sino media, de la angustia entre el goce y el deseo.

¿Cómo podríamos seguir comentando este momento importante de nuestra exposición, salvo diciendo lo siguiente, que les pido tomen dando su pleno sentido a los diversos términos — que el goce no conocerá al Otro, sino por medio de este resto, *a*?

Lo que aparece en el piso inferior, lo que adviene al final de la operación, es el sujeto tachado, a saber, el sujeto en tanto que está implicado en el fantasma, donde es uno de los términos que constituyen el soporte del deseo. El fantasma, es $\not{S}$ en una determinada relación de oposición con *a*, relación cuya polivalencia está suficientemente definida por el carácter compuesto del losange, que es tanto disyunción, $\vee$, como la conjunción, $\wedge$, que es tanto lo mayor como lo menor. $\not{S}$ es el término de esta operación en forma de división, porque *a* es irreductible, es un resto, y no hay ninguna forma de operar con él. En esta forma de ilustrarlo mediante formas matemáticas, sólo puede representar que, si se llevara a cabo la división, sería la relación de *a* con S lo que estaría implicado en el $\not{S}$.

¿Qué significa esto? Para esbozar la traducción de lo que designo de este modo, podría sugerir que *a* adopta la función de metáfora del sujeto del goce. Esto sólo estaría bien si *a* fuera asimilable a un significante. Ahora bien, se trata precisamente de lo que resiste a toda asimilación a la función del significante, y por eso precisamente simboliza lo que, en la esfera del significante, se presenta siempre como perdido, como lo que se pierde con la significantización. Pero precisamente este desecho, esta caída, esto que resiste a la significantización, es lo que acaba constituyendo el fundamento en cuanto tal del sujeto deseante — no ya el sujeto del goce, sino el sujeto en tanto que se encuentra en la vía de su búsqueda, que no es búsqueda de su goce. Pero en la medida en que quiere hacer entrar dicho goce en el lugar del Otro como lugar del significante el sujeto se precipita, se anticipa como deseante. Si aquí hay precipitación, anticipación, no es en el sentido de que este paso suponga un salto, que vaya más deprisa que sus propias etapas, sino en el sentido de que aborda, más acá de su realización, la hiancia entre el deseo y el goce. Es ahí donde se sitúa la angustia.

Tanto es así, que el tiempo de la angustia no está ausente en la constitución del deseo, aunque esté elidido, aunque no sea perceptible en lo concreto. Aquellos a quienes tengo necesidad de sugerirles una autoridad para que confíen en que no cometo ningún error, recordarán en este sentido el primer análisis del fantasma, que realiza Freud en el análisis de *Ein Kind wird geschlagen*, análisis que no sólo es estructural, sino dinámico. Freud habla precisamente, también él, de un segundo tiempo, siempre elidido en la constitución del fantasma, tan elidido que ni siquiera el análisis puede reconstruirlo. Ello no significa que el tiempo de la angustia sea siempre tan inaccesible. En muchos registros es fenomenológicamente situable.

La angustia es, pues, término intermedio entre el goce y el deseo, en la medida en que es una vez franqueada la angustia, fundado en el tiempo de la angustia, como el deseo se constituye.

2

La secuencia de mi discurso estaba destinada a ilustrar algo que había sido advertido hace tiempo, pero de lo que no sabemos sacar partido cuando se trata para nosotros de comprender a qué responde el complejo de castración, que adquiere en nuestro discurso de analistas un valor muy distinto.

En el corazón, afirmo yo, de la experiencia del deseo, se encuentra lo que queda cuando el deseo es, digamos, satisfecho, lo que queda al final del deseo, final que es siempre un falso final, final que es siempre el resultado de una equivocación. La última vez articulé suficientemente, a propósito de la detumescencia, el valor que adquiere el falo en estado abatido. Este elemento sincrónico, claro como el agua, hasta como el agua clara, para decirlo con Petronio, está ahí para recordarnos que, esencialmente, el objeto cae del sujeto en su relación con el deseo.

Que el objeto esté en esa caída, he aquí una dimensión que conviene acentuar para dar ese pequeño paso al que deseo conducirlos hoy y que, con un poco de atención, ya pudieron ver aparecer la última vez en mi discurso, a partir del momento en que intenté mostrar bajo qué forma se encarna el objeto *a* del fantasma, soporte del deseo.

Cuando les hablé de los senos y de los ojos a partir de Zurbarán, de Lucía y de Ágata, ¿no les llamó la atención que estos objetos *a* se presentaran ahí bajo una forma positiva? Esos senos y esos ojos que les mostré en la bandeja con que los sostienen las dignas santas, o en el amargo suelo por el que da sus pasos Edipo, aparecen con un signo distinto del que les mostré enseguida a propósito del falo, especificado por el hecho de que en cierto nivel del orden animal, el goce coincide con la detumescencia, sin que haya ahí nada necesario, ni nada ligado a la *Wesenheit* del organismo en el sentido goldsteiniano. Si el falo se presenta en la función de *a* con el signo menos, es porque funciona en la copulación humana, no sólo como instrumento del deseo, sino también como su negativo.

Es esencial diferenciar la angustia de castración respecto de lo que se mantiene en el sujeto al final de un análisis, y que Freud designa como la amenaza de castración. Éste es un punto que se puede superar. No es en absoluto necesario que el sujeto permanezca suspendido, cuando es macho, de la amenaza de castración, y cuando es del otro sexo, del *Penisneid*. Para saber cómo podríamos franquear este punto límite, es preciso saber por qué el análisis, llevado en una determinada dirección, conduce a este callejón sin salida por el que lo negativo que marca al funcionamiento fisiológico de la copulación en el ser humano resulta promovido en el sujeto bajo la forma de una falta irreductible. Volveremos a encontrarnos con este problema, y considero importante haberlo señalado aquí.

Luego aporté la articulación de dos puntos relativos al sadismo y al masoquismo, cuyos aspectos esenciales les resumí — capital que debemos conservar, pues les permite dar su pleno sentido a todo aquello, más elaborado, que se ha dicho a este respecto en el estado actual de las cosas. Para mi sor-

presa y también para mi alegría, una lectura reciente me ha mostrado que un autor llevó las cosas muy lejos en lo referente al masoquismo, lo más cerca posible del punto a donde trataré de llevarlos este año desde el punto de vista que es el nuestro. De todas formas este artículo, cuyo título les daré, sigue siendo, al igual que los otros, estrictamente incomprensible, porque la evidencia que voy a enunciar inmediatamente está en él como elidida.

Se ha conseguido no poner el acento sobre aquello que más chocante le resulta a primera vista a nuestro finalismo, o sea, el hecho de que la función del dolor interviene en el masoquismo. Se ha conseguido comprender que no es esto lo esencial. En la experiencia analítica, gracias a Dios, se ha logrado percibir que allí se apunta al Otro, que las maniobras masoquistas en la transferencia se sitúan en un plano que no carece de relación con el Otro. Muchos autores no pasan de ahí, y caen en un *insight* cuyo carácter superficial salta a la vista, por manejables que hayan revelado ser ciertos casos al no llegar más allá de este nivel. No se puede decir que la función del narcisismo, por ejemplo, que destacó un autor a quien no le falta cierto talento expositivo, Ludwig Heidelberg, pueda resultarnos suficiente.

Sin haberles hecho penetrar en absoluto todavía en la estructura del funcionamiento masoquista, quise destacar la última vez, para que esa luz iluminara los detalles del cuadro de un modo muy distinto, lo que no se ve de la meta del masoquista. Dicen — el masoquista apunta al goce del Otro. Como les he mostrado, esta idea esconde que de hecho, en último término, se dirige a la angustia del Otro. Esto es lo que permitirá desbaratar la maniobra. Del lado del sádico, observación análoga. Lo patente es que el sádico busca la angustia del Otro. Lo que aquí se enmascara de este modo es el goce del Otro.

Nos encontramos pues, entre sadismo y masoquismo, en presencia de lo que se presenta como una alternancia. Lo que en cada uno de ellos está en el segundo nivel, velado, oculto, aparece en el otro como meta. Hay ocultación de la angustia en el primer caso, del objeto *a* en el otro. No por ello se trata de un proceso inverso, de una inversión. El sadismo no es el reverso del masoquismo. No es una pareja reversible. La estructura es más compleja. Aunque hoy sólo aísle dos términos, pueden ustedes presumir, de acuerdo con muchos de mis esquemas esenciales, que se trata de una función de cuatro términos, una función cuadrádica. El paso de uno a otro se lleva a cabo mediante una rotación de un cuarto de vuelta, y no por una simetría o inversión.

La última vez les indiqué que lo que se oculta tras la búsqueda de la angustia del Otro en el sadismo es la búsqueda del objeto *a*. Lo califiqué

con un término expresivo tomado del texto de los fantasmas sadianos, que ahora no voy a recordarles.

Termino con un breve recordatorio volviendo a lo que dije del *a*, de este objeto, acentuando un carácter manifiesto en él y que conocemos bien, aunque no nos diéramos cuenta de su importancia. Me refiero a la anatomía, a propósito de la cual Freud se equivoca cuando dice sin otra precisión que es el destino.

La limitación a la que está sometido en el hombre el destino del deseo se origina en la conjunción de cierta anatomía, la que traté de caracterizarles la última vez mediante la existencia de lo que llamé las caducas, que sólo existen en el nivel mamífero de los organismos, con lo que es efectivamente el destino, a saber, la *Ananké* por la que el goce debe confrontarse con el significante. El deseo está condenado a reencontrar el objeto en una cierta función que se localiza y precipita en las caducas y todo lo que puede servir como esas caducas. Este término nos servirá para explorar mejor los momentos de corte en que puede esperarse la angustia, confirmar que es ahí ciertamente donde emerge y dar un catálogo exhaustivo de esas fronteras.

Terminé con un ejemplo clínico de los más conocidos, que ilustra la estrecha conexión, mucho menos accidental de lo que se cree, entre el orgasmo y la angustia, en la medida en que tanto el primero como la segunda pueden ser definidos en base a una situación ejemplar, la de la espera del Otro. La hoja, en blanco o no, que debe entregar el candidato es un ejemplo sobrecogedor de lo que puede ser para el sujeto, por un instante, el *a*.

3

Depués de este repaso, vamos a tratar de avanzar un poco más. Lo haré por una vía que quizás no sea, ya lo he dicho, exactamente la que por mí mismo habría decidido. Ya verán lo que quiero decir con esto.

A propósito de la contratransferencia, les hice la observación de hasta qué punto las mujeres parecen moverse en ella con más comodidad. Si se mueven más cómodamente en sus escritos teóricos, es, presumo, porque tampoco se mueven mal en la práctica, aunque no vean — o mejor dicho, no articulen, pues ¿por qué no concederles un poquito de restricción mental? — su mecanismo de un modo del todo claro.

Se trata, evidentemente, de abordar en este punto algo que es del orden de la relación del deseo con el goce. Si nos remitimos a estos trabajos, parece que la mujer comprende muy, muy bien qué es el deseo del analista. ¿Cómo es eso?

Para captarlo, tenemos que retomar las cosas en el punto en que las dejé en este cuadro, diciéndoles que la angustia hace de médium entre el deseo y el goce. Voy a aportar algunas fórmulas, en las que dejo que cada cual se sitúe de acuerdo con su experiencia, pues serán aforísticas — es fácil comprender por qué.

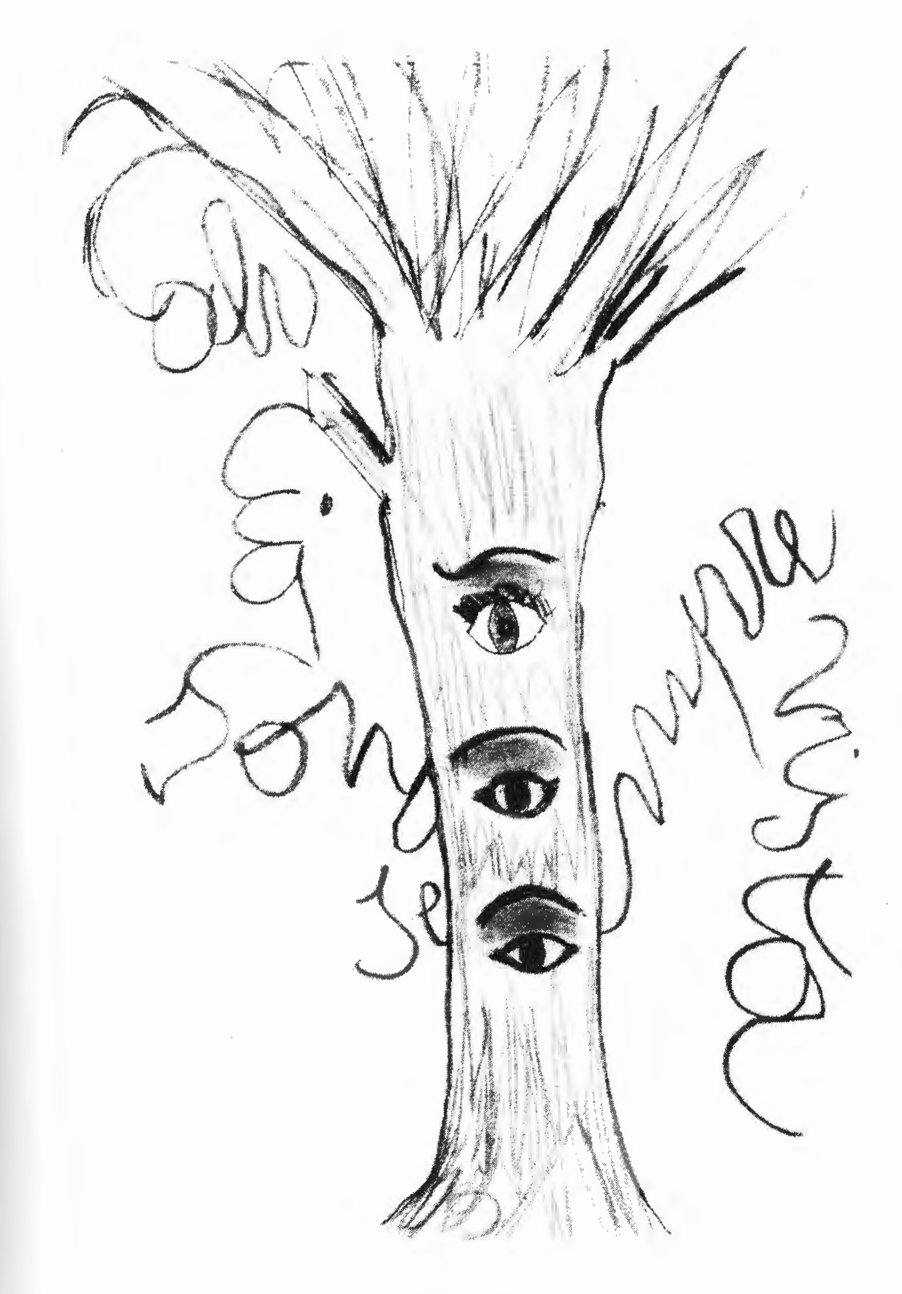
Acerca de un tema siempre tan delicado como el de las relaciones entre el hombre y la mujer, articular todo aquello que puede hacer lícita, justificada, la permanencia de un malentendido obligado sólo puede tener el efecto degradante de permitir, a cada uno de mis oyentes, diluir sus dificultades personales, que se encuentran mucho más acá de aquello a lo que apunto, en la seguridad de que este malentendido es estructural. Sin embargo, si ustedes saben escucharme, hablar de malentendido no equivale en absoluto a hablar de fracaso necesario. Si lo real siempre se da por supuesto, no se ve por qué motivo el goce más eficaz no podría alcanzarse por las propias vías del malentendido.

Lo único que distingue al aforismo del desarrollo doctrinal es que renuncia al orden preconcebido. De estos aforismos, plantearé aquí algunas formas. Elegiré pues, de entrada, el siguiente, que quizás les diga algo de un modo que dé menos lugar a una risita burlona — Sólo el amor permite al goce condescender al deseo.

Plantearemos también algunos otros, que se deducen de nuestro pequeño cuadro, donde se muestra que el *a*, en cuanto tal, y ninguna otra cosa, es el acceso, no al goce, sino al Otro. Es todo lo que queda de él a partir del momento en que el sujeto quiere hacer su entrada en ese Otro.

Esto sirve para disipar en última instancia el espectro, que todo lo envenena desde el año 1927, de la oblatividad, inventado por el gramático Pichon. Dios sabe el mérito que le reconozco en gramática, pero es de lamentar que un análisis, por así decir, inexistente lo haya dejado enteramente a merced, en la exposición de la teoría psicoanalítica, de las ideas que tenía previamente y que no eran sino las ideas maurrassianas.

Cuando S vuelve a salir de este acceso al Otro, éste es el inconsciente, o sea, el Otro tachado. Como les decía hace un momento, sólo le queda hacer de A algo cuya función metafórica importa menos que la relación de caída en que él mismo se encontrará respecto a este *a*. Así pues, desear al Otro, A mayúscula, nunca es más que desear *a*.



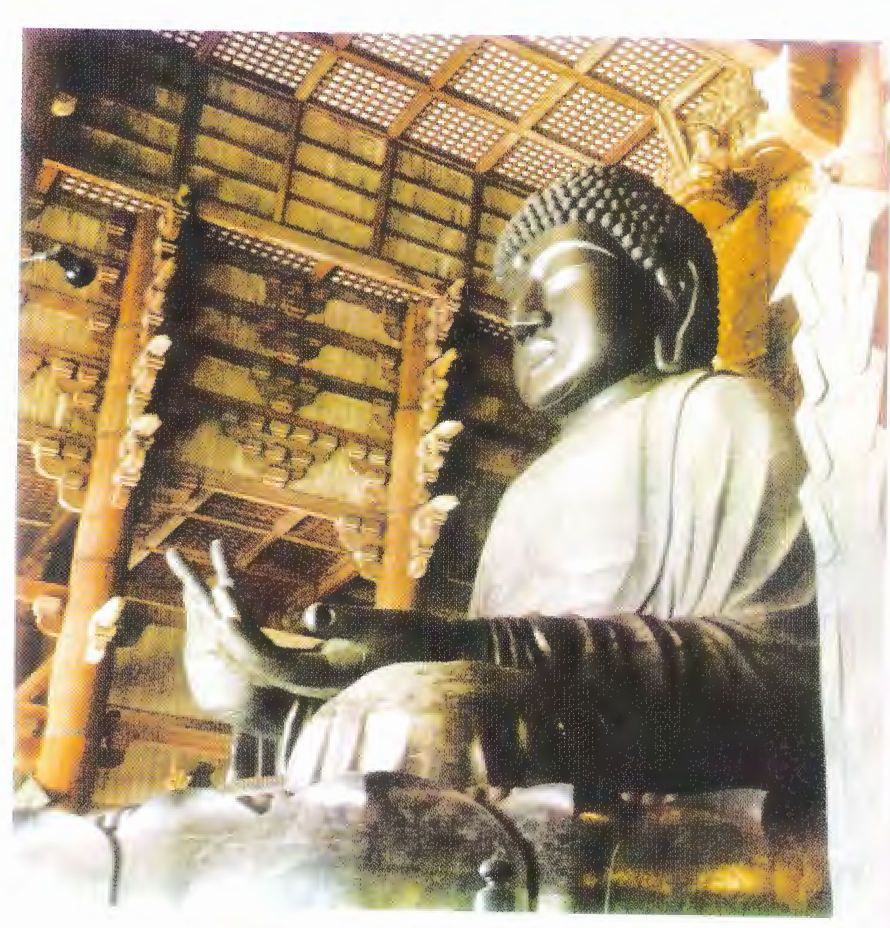
"Io sono sempre vista"
Dibujo de Isabella
(observación de Jean Bobon, Lieja).



Francisco de Zurbarán, Santa Lucía,
Museo de Beaux-Arts, Chartres.
© Foto RMN/Lagiewski.

Francisco de Zurbarán, Santa Ágata,
Museo Fabre, Montpellier.
© Foto Lauros/Giraudon/Bridgeman.





El Gran Buda, templo Todai-Ji, Nara, Japón
© Michel Gotin.

Tanto para tratar del amor como para tratar de la sublimación, hay que recordar lo que los moralistas de antes de Freud — me refiero a los de la buena tradición, y especialmente de la tradición francesa, la que pasa por el hombre del placer, cuya escansión les recordé — ya articularon plenamente, y uno de cuyos logros es conveniente que no consideremos superado — que el amor es la sublimación del deseo.

De ello resulta que no podemos en absoluto servirnos del amor como primer ni como último término, por muy primordial que se presente en nuestra teorización. El amor es un hecho cultural. No se trata únicamente de *¿Cuánta gente no hubiera amado jamás si no hubieran oído hablar de amor?*, como lo articuló muy bien La Rochefoucauld, es que no podría haber amor en absoluto si no hubiera cultura. Esto debe incitarnos a situar de otra manera los arcos de aquello que tenemos que decir acerca de la conjunción del hombre con la mujer, en el punto en que el propio Freud lo dice, al destacar que este rodeo hubiera podido producirse de un modo diferente.

Continúo en mi vía aforística. Proponerme como deseante, *eron*, es proponerme como falta de *a*, y por esta vía abro la puerta al goce de mi ser.

El carácter aporético de esta posición por fuerza tiene que hacérseles manifiesto, pero hay algunos pasos más que dar. Creo que ustedes ya han captado, porque se lo digo desde hace tiempo, que si es en el lugar del *eron* donde estoy y donde abro la puerta al goce de mi ser, está claro que la declinación más al alcance de esta empresa es que yo sea apreciado como *erómenos*, amable. Esto es algo que, sin fatuidad, no deja de ocurrir, pero aquí ya se lee que algo anda errado en el asunto.

Esto ya no es un aforismo, sino un comentario. He creído que debía hacerlo por dos motivos. En primer lugar porque he cometido una especie de pequeño lapsus de doble negación, lo cual debió advertirme de algo, y en segundo lugar, porque he creído entrever el milagro de la incomprensión brillar en algunos rostros.

Continúo. Toda exigencia de *a* en la vía de esa empresa del encuentro con la mujer — ya que he adoptado la perspectiva androcéntrica — no puede sino desencadenar la angustia del Otro, precisamente porque no hago de él más que *a*, porque mi deseo lo *aíza*, por así decir. Es ciertamente por eso por lo que el amor-sublimación permite al goce condescender al deseo. Aquí, mi pequeño circuito de aforismos se muerde la cola.

¡Qué nobles propósitos! Ya ven ustedes que no temo al ridículo. Esto tiene para ustedes cierto aire de prédica, y cuando se avanza por este terreno no se deja de correr tal riesgo. Pero de todas formas quisiera que se tomaran su tiempo antes de reírse. Se lo agradeceré. Y vuelvo a empezar.

Hoy sólo volveré a empezar un breve instante, pero déjenme dar todavía algunos pequeños pasos. Esta misma vía que acabo de recorrer con un tono que les suena un poco heroico, podemos tomarla en la dirección opuesta, y entonces veremos surgir algo que quizás les parezca de un tono menos conquistador y que confirmará, una vez más, la no reversibilidad de este recorrido.

En la vía que condesciende a mi deseo, lo que el Otro quiere, lo que quiere aunque no sepa en absoluto que lo quiere, es sin embargo necesariamente mi angustia. No basta con decir que la mujer supera la suya por amor. Eso hay que verlo.

Procediendo por la vía que hoy he elegido, dejo de lado — será para la próxima vez — cómo se definen los partenaires al comienzo. El orden de las cosas en el que nos desplazamos siempre implica que vayamos tomando las cosas por el camino y a veces, incluso, a la llegada, porque no podemos tomarlas en el punto de partida.

Sea como sea, si la mujer suscita mi angustia, es en la medida en que quiere mi goce, o sea, gozar de mí. Esto, por la muy simple razón, inscrita desde hace tiempo en nuestra teoría, de que no hay deseo realizable que no implique la castración. En la medida en que se trata de goce, o sea, que ella va a por mi ser, la mujer sólo puede alcanzarlo castrándome.

Que esto no lleve a la parte masculina de mi auditorio a ninguna resignación en cuanto a los efectos siempre manifiestos de tal verdad primera en lo que llaman, con un término clasificatorio, la vida conyugal. La definición de una verdad primera no tiene absolutamente nada que ver con sus incidencias accidentales. No por ello deja de ser cierto que se clarifican mucho las cosas si se la articula adecuadamente.

Ahora bien, articularla como lo acabo de hacer, aunque ello coincida con la experiencia más manifiesta, roza el peligro de que se vea aquello que en el lenguaje corriente se llama una fatalidad, lo cual significaría que está escrito. No porque lo diga debe pensarse que está escrito. Estas formas consisten precisamente en entrar en detalles, o sea, en decir por qué.

En relación con lo que constituye la clave de la función del objeto del deseo, lo que salta a la vista es que a la mujer no le falta nada. Sería un error considerar que el *Penisneid* es un último término. Ya les anuncié que esto sería la originalidad de lo que trato de plantear este año ante ustedes sobre este punto.

El hecho es que en este punto ella no tiene nada que desear. Quizás trataré de articular anatómicamente por qué. La analogía clítoris-pene está lejos de tener algún fundamento. Un clítoris no es simplemente un pene más pequeño, es una parte del pene, que corresponde a los cuerpos cavernosos.

Un pene, que yo sepa, salvo en el hipospadias, no se limita a los cuerpos cavernosos. Esto es un paréntesis.

El hecho de no tener nada que desear en el camino del goce no soluciona en absoluto para ellas la cuestión del deseo, precisamente en la medida en que la función del *a* desempeña en las mujeres todo su papel, tanto como en nosotros. Pero esto, de todos modos, les simplifica mucho la cuestión del deseo — no nos lo simplifica a nosotros en presencia de su deseo. Pero en fin, interesarse en el objeto como objeto de nuestro deseo les plantea muchas menos complicaciones.

Es tarde. Dejo las cosas en el punto adonde he podido llevarlas. Este punto es lo suficientemente tentador como para que muchos de mis oyentes deseen conocer la continuación.

Para aportarles algunas de sus premisas, les diré que, si puede darse un título a lo que enunciaré la próxima vez, sería algo así como — *De las relaciones de la mujer, como psicoanalista, con la posición de Don Juan.*

13 DE MARZO DE 1963

XIV

LA MUJER, MÁS VERDADERA Y MÁS REAL

Tiresias cegado
El agujero, el vacío, el tarro
A la mujer no le falta nada
Don Juan, sueño femenino
Lucy Tower y su deseo

Para situarles la angustia, anuncié que tenía que volver al campo central ya trazado en el Seminario sobre la ética como el campo del goce.

Hoy daremos el paso de tratar de articular por qué.

1

Cierto número de abordajes, en particular el que llevé a cabo el año del Seminario que acabo de citar, ya les enseñaron que, por míticamente que tuviéramos que situar ese punto, debemos concebir el goce como profundamente independiente de la articulación del deseo.

El deseo, en efecto, se constituye más acá de la zona que separa goce y deseo, y que constituye la falla donde se produce la angustia. Esto no significa que el deseo no concierna al Otro implicado en el goce, que es el Otro real. Es normativo, diría, que el deseo, la ley que constituye el deseo como deseo, no llegue a concernir a este Otro en su centro. Sólo lo concierne excéntricamente y de un modo lateral — *a* minúscula, sustituto de A mayúscula. O sea, todos los *Erniedrigungen*, las degradaciones de la vida amorosa indicadas, puntuadas por Freud, son los efectos de esta estructura fundamental, que es irreductible. Ahí está la hiancia que no pretendemos enmascarar, si, por otra parte, pensamos que complejo de castración y *Penisneid*, que en ella florecen, no son en sí mismos los últimos términos para designarla.

La mujer demuestra ser superior en el dominio del goce, porque su vínculo con el nudo del deseo es mucho más laxo. La falta, el signo *menos* con el que está marcada la función fálica para el hombre, y que hace que su vínculo con el objeto deba pasar por la negativación del falo y el complejo de castración — el estatuto del (– φ) en el centro del deseo del hombre —, he aquí algo que no es para la mujer un nudo necesario.

Lo cual no significa que ella carezca de relación con el deseo del Otro. Por el contrario, con lo que se enfrenta es precisamente con el deseo del Otro en cuanto tal, y ello tanto más cuanto que, en esta confrontación, el objeto fálico sólo interviene para la mujer en segundo lugar y en la medida en que desempeña un papel en el deseo del Otro. Esto supone una gran simplificación.

Esta relación simplificada con el deseo del Otro es lo que permite a la mujer, cuando se dedica a nuestra noble profesión, estar respecto a dicho deseo en una relación que nos parece mucho más libre, sin perjuicio de cada particularidad que ella pueda representar en una relación, si puedo decirlo así, esencial. Esto es manifiesto cada vez que aborda el campo confusamente designado como el de la contratransferencia. Si tiene esta mayor libertad, es porque ella depende menos esencialmente, *wesentlich*, de la relación con el Otro que, en particular en lo que se refiere al goce.

Aquí, tras haber encarnado para ustedes el otro día el *a* en la caída de los ojos de Edipo, por fuerza tengo que recordarles a Tiresias cegado.

Tiresias, que debería ser el patrono de los psicoanalistas, Tiresias el vidente, fue cegado por la diosa suprema, Juno, la celosa, que de esta forma se vengaba de que la hubiera ofendido en circunstancias que Ovidio nos explica muy bien en el libro tercero de las *Metamorfosis,* del verso 316 al verso 338. Les ruego que se remitan a este texto que, en una nota de *Tierra Baldía*, T.S. Eliot califica como de gran interés antropológico.

Júpiter, un día en que por una vez tiene una relación relajada con su esposa, le dijo en broma que sin duda la voluptuosidad que ustedes, las mujeres, experimentan — es él quien habla — es mucho mayor que la experimentada por el hombre. Entonces va y consulta a Tiresias, así, en broma, pues los dioses no siempre miden las consecuencias de sus actos. Pero, a propósito, dijo él, ¿dónde tengo la cabeza? Tiresias fue mujer por siete años.

Cada siete años, la panadera mudaba la piel, cantaba Guillaume Apollinaire, y Tiresias cambiaba de sexo, no por simple periodicidad, sino debido a un accidente. Tras haber tenido la imprudencia de molestar a dos serpientes acopladas, las de nuestro caduceo, se encontró convertido en mujer. Luego, al repetir el atentado, recuperó su primera posición. Sea cual sea el sentido de estas serpientes que uno no puede separar sin correr tan

gran peligro, si es llamado a testimoniar ante Júpiter y Juno sobre la cuestión del goce es porque había sido mujer durante siete años. Y entonces, ¿qué dice? Que dirá la verdad, sean cuales sean las consecuencias. Corroboro, dice, lo que dicho por Júpiter. El goce de las mujeres es mayor que el del hombre.

¿Lo es un cuarto, o un décimo? Hay también versiones más precisas, pero poco importa la proporción. Sólo depende, en suma, de la limitación que le impone al hombre su relación con el deseo, que inscribe el objeto en la columna de lo negativo. Es lo que designo como (– φ). Mientras que el profeta del saber absoluto enseña a este hombre que él horada su agujero en lo real, lo que en Hegel se llama la negatividad, yo digo otra cosa, a saber, que el agujero empieza en su bajo vientre, al menos si queremos remontarnos a la fuente de lo que en él constituye el estatuto del deseo.

Sartre, en este punto, post-hegeliano, no deja de deslizarnos, con lo que llamaré su maravilloso talento para llevarnos por el mal camino, una imagen que ustedes conocen muy bien. Es la de aquel niñito, que él pinta como un burgués nato — naturalmente, por aquello de darle un poco de vida al asunto — y que, cuando hunde el dedo en la arena de la playa está imitando, según él y a nuestra intención, el acto que sería el acto fundamental.

Puede ejercerse una irrisión bien merecida contra lo que aquí constituye una nueva forma del *hombrecito dentro del hombre*, que ahora encarnamos en el personaje de este niño sin darnos cuenta de que merece todas las objeciones filosóficas que se le hicieron al mencionado hombrecito. Pero en fin, no basta con la irrisión. Esta figura que nos presenta Sartre toca, hace resonar algo en el inconsciente. ¿Qué? Pues bien, por Dios, nada más y nada menos que el deseo de que todo el cuerpo sea tragado por el seno de la madre Tierra, cuyo sentido denuncia Freud como es debido cuando dice textualmente, al final de uno de los capítulos de *Hemmung, Symptom und Angst*, que el retorno al seno materno es un fantasma de impotente. Por eso, ciertamente, el pupilo que Sartre se dedica a incubar en este hombre, y a quien incita mediante toda su obra a compartir de su existencia la pesadez, se dejará ser el falo, con acento en el ser.

Pueden ustedes ver el falo en cuestión encarnándolo en una imagen que está al alcance de su búsqueda, la que se encuentra oculta en las valvas de aquellos animalitos llamados navajas. Éstos, de vez en cuando, se ponen a sacarnos la lengua en la sopera donde hemos colocado la cosecha, que se lleva a cabo como la de los espárragos, con un largo cortaplumas y un simple alambre que se introduce en el fondo de la arena. No sé si todos ustedes han visto cómo salen esas lenguas de las navajas en *opistotonos*, pero

si no han tenido esta experiencia, es un espectáculo único que tienen que ofrecerse, relacionado de forma evidente con el fantasma en el que Sartre insiste en *La náusea*, el de ver semejantes lenguas clavarse bruscamente en una muralla u otra superficie, todo ello inscrito en la temática de la expulsión de la imagen del mundo a una insondable facticidad.

Pues bien, ¿y luego? — podemos preguntarnos. Como se trata, al fin y al cabo, de exorcizar el cosmos tras haber socavado los términos fundamentales de la teología — considerando aquí la cosmología como de la misma naturaleza — yo diría que este curioso uso de las lenguas no me parece la buena vía. Pero mucho más que creer, como hace un momento, que está esencialmente duplicado, *wesentlich* — y hubiera querido sonorizar la palabra para ustedes en muchas otras lenguas todavía —, me encuentro aquí ante cierto babelismo, que acabará convirtiéndose, si me buscan las cosquillas, en uno de los puntos clave de aquello de lo que tengo que defenderme.

Sea como sea, esta referencia les indica por qué mi propia experiencia no es la misma, en cuanto a lo que uno ve, cuando es pequeño, en la playa, o sea, cuando no puede hacer un agujero sin que surja agua. Pues bien, lo confieso, es una irritación lo que también surge, pero en mí, ante la marcha oblicua del cangrejo, siempre dispuesto a ocultar su intención de pellizcarnos los dedos. Es muy hábil, un cangrejo. Pueden darle cartas para que las baraje, lo cual es mucho menos difícil que abrir un mejillón, cosa que el cangrejo hace todos los días — pues bien, aunque sólo haya dos cartas, siempre tratará de mezclarlas.

Así, dicen, por ejemplo, que lo real siempre está lleno. Queda bien, suena con un airecillo que da crédido al asunto, un airecillo de aquí, el de un lacanismo de buena ley. ¿Quién puede hablar así de lo real, sino yo? El problema es que yo nunca he dicho eso. En lo real pululan los agujeros, hasta se puede hacer en él el vacío. Lo que yo digo es muy distinto, es que a lo real no le falta nada.

Añadí que, si se hacen tarros, incluso todos iguales, seguro que son diferentes. Incluso es una enormidad que, bajo el nombre de principio de individuación, esto haga sudar tinta al pensamiento clásico. Vean en qué punto se encuentran todavía. Están en el mismo nivel de Bertrand Russell, movilizando el tiempo y el espacio enteros para sostener la distinción entre los individuos. Reconozcan que es una bobada.

Mi historia de tarros continúa. El tiempo siguiente es que su identidad, o sea, lo sustituible entre los tarros, es el vacío en torno al cual está hecho un tarro. Y el tercero, que la acción humana empezó cuando este vacío fue tachado, para llenarse con lo que constituirá el vacío del tarro de al lado, dicho

de otra manera, cuando estar medio lleno es para un tarro lo mismo que estar medio vacío. Ello supone que un tarro es algo que no pierde todas partes.

En todas las culturas, se puede estar seguro de que una civilización está ya completa e instalada cuando se encuentran las primeras cerámicas. A veces contemplo en mi casa de campo una bellísima colección que tengo de vasijas. Manifiestamente, para aquella gente, en su época, de acuerdo con el testimonio de muchas otras culturas, ésos eran sus principales bienes. Aunque no podamos leer lo que está magníficamente, lujosamente pintado en sus pareces, aunque no podamos traducirlo a un lenguaje articulado de ritos y de mitos, algo sabemos — que en esta vasija está todo. Con la vasija basta, la relación del hombre con el objeto y con el deseo está ahí toda entera, como algo sensible y que sobrevive.

Esto es lo que legitima aquel famoso tarro de mostaza que en su día hizo rechinar los dientes de mis colegas durante más de un año, hasta tal punto que yo, siempre gentil, acabé por devolverlo al estante de los potes de pagamento.[1] Y sin embargo, sabía cómo usarlo. Me servía de ejemplo porque, en la mesa — es notable — el tarro de mostaza siempre está vacío, como lo saben ustedes por experiencia.

Sólo hay mostaza cuando se sube a la nariz.

Contrariamente de lo que se cree, no soy en absoluto tacaño en cuanto al uso de los tarros. Lo digo porque recientemente se nos planteó un problema de este orden. Piera Aulagnier, que es de espíritu firme, como saben serlo las mujeres, aunque es esto lo que le hará daño, sabe muy bien que es lícito poner la etiqueta *Confitura de grosellas* sobre el tarro que contiene ruibarbo. Basta con saber a quién se quiere purgar por este medio y esperar, para recoger lo que se quería del sujeto.

De todos modos, cuando les traigo aquí esas baterías de tarros tan preciosos, no crean que es sin haber convertido muchos de ellos al desguace. Yo también, en mis buenos tiempos, daba discursos enteros en que la acción, el pensamiento, la palabra, circulaban de tal modo que apestaban a simetría. Pues bien, todo acabó en la basura.

Cuando pongo *impedimento* arriba en la columna que contiene el *acting out*, *embarazo* arriba y en la de al lado, que contiene el pasaje al acto, si usted quiere, Piera, distinguir el caso de *acting out* que observó, y muy bien observado, si quiere usted distinguirlo como lo que usted llama *transferencia actuada* — lo cual, por supuesto, es una idea distinta, suya, que merece

1. *Pot à colle:* persona de la que resulta difícil desembarazarse. [N. del T.]

ser discutida —, sea como sea, a lo que se remitirá es a mi cuadro, porque invoca en ese texto el *embarazo* en el que se había encontrado su sujeto. Dado que este término no se emplea demasiado fuera de aquí, es aquí donde habrá tomado nota de él.

Como es manifiesto en la observación, al enfermo se le impidió que asistiera a la salida de su retoño por las puertas maternas, y fue la turbación por sentirse impotente para superar un nuevo impedimento de este orden lo que lo precipitó a provocar la angustia de los agentes del orden reivindicando por escrito el derecho del padre a lo que llamaré *hylofagia*, para precisar la noción representada por la imagen de la devoración de Saturno. Este señor, en efecto, se presenta en la comisaría para decir que nada en la ley le impide comerse a su bebé, que acaba de morir. Por el contrario, es claramente el embarazo donde lo sumerje la calma que mantiene en este caso el comisario, que no nació ayer, y el choque de la turbación que quería provocar, lo que le hace pasar al acto, a actos que son como para meterlo entre rejas.

Entonces, no reconocer, cuando manifiestamente lo comprende, que yo no podía encontrar una observación mejor para explicar lo que usted sabe, lo que comprende muy bien, que ha puesto el dedo en la llaga, es un poco traicionarse a usted misma.

Esto, que por supuesto no se le puede reprochar a nadie cuando se trata de manejar las cosas tal cual se presentan, frescas y recién salidas, me autoriza de todos modos a recordar que mi trabajo, el mío, sólo tiene interés si se emplea como es debido, o sea, no como por lo general se ha tomado el hábito, el mal hábito, de hacerlo en la enseñanza — esto no va dirigido a usted, Piera — respecto a nociones que se agrupan en una especie de amontonamiento, sólo a modo de relleno.

Este recordatorio era para indicarles lo que les da algo de derecho a velar por lo que les aporto y que he elegido para ustedes con tanto cuidado — retomo mi discurso.

2

Lo que ahora quiero decir en cuanto a la relación de la mujer con el goce y el deseo, voy a tratar de hacérselo percibir, también yo, con una de mis observaciones.

He aquí una mujer que un día me dice que su marido, cuyas insistencias son, por así decir, fundantes en su matrimonio, la desatiende durante demasiado tiempo como para que ella no se dé cuenta. En vista de la forma en que siempre acoge lo que siente de parte de él como una torpeza, esto más bien la aliviaría. Entonces suelta una frase que de todas formas voy a extraer de su monólogo, contando con que no van a precipitarse ustedes a saborear una ironía que me atribuirían de un modo del todo injusto. Se expresa así — *Poco importa que me desee, con tal de que no desee a otras.*

No llegaré a decir que es una posición común y regular. Esto sólo se puede valorar partiendo de la secuencia de la constelación tal y como se desarrollará en las asociaciones que constituyen su monólogo.

Así pues, habla de su propio estado. Habla de ello — una golondrina no hace verano — con una singular precisión, que pone perfectamente de manifiesto que la tusmescencia no es privilegio del hombre. Esta mujer, cuya sexualidad es normal, cuenta lo que se produce en ella si, estando por ejemplo al volante, se pone alerta ante algún automóvil que la hace decir para sí algo como *¡Dios mío, un coche!* Pues bien, inexplicablemente, entonces se percata de una hinchazón vaginal. Esto es lo que le llama la atención ese día, y advierte que, en ciertos periodos, el fenómeno se produce en respuesta a la aparición en su campo de un objeto cualquiera, del todo ajeno en apariencia al campo sexual. Este estado, que no le resulta desagradable, dice, que es más bien algo incómodo, cede por sí mismo.

Entonces — y me fastidia seguir con lo que voy a decirle, dice ella, esto no tiene ninguna relación, por supuesto —, me dice que cada una de sus iniciativas está dedicada a mí, su analista. *No puedo decir consagradas,* añade, *eso significaría hacerlo con una determinada finalidad, pero no, cualquier objeto me obliga a invocarlo como testigo, ni siquiera para obtener de lo que veo su aprobación, no, simplemente la mirada, y diciendo esto voy un poco demasiado lejos, digamos que esta mirada me ayuda a hacer que cada cosa adquiera un sentido.*

Entonces, evocación irónica de su encuentro, en una época juvenil de su vida, del título muy conocido de la obra de Steve Passeur, *Viviré un gran amor.* ¿Conoció esta referencia en algún otro momento de su vida? Esta pregunta la hace remitirse al comienzo de su vida matrimonial, luego se remonta más allá y habla de lo que fue su primer amor, aquel que no se olvida. Se trataba de un estudiante de quien se vio pronto separada, pero con quien continuó manteniendo una correspondencia, en el pleno sentido de la palabra. Y todo lo que ella le escribía, dice, era, en verdad, la cito, *un tejido de mentiras. Creaba hilo a hilo un personaje, lo que yo deseaba ser*

para él sin serlo en modo alguno. Fue, me temo, una empresa puramente novelesca, y que proseguí con la mayor obstinación hasta envolverme, dice ella, *en una especie de capullo.* Y añade, muy graciosamente — *Sabe usted, le costó mucho recuperarse.*

Entonces, vuelve a lo que hace conmigo. *Es todo lo contrario lo que aquí me esfuerzo por ser. Me esfuerzo por ser tiempre verdadera con usted. Cuando estoy con usted no escribo una novela. La escribo cuando no estoy con usted.* Vuelve a hablar sobre el ir tejiendo, siempre hilo a hilo, esa dedicatoria de cada gesto que no es por fuerza un gesto que supuestamente me complazca, ni siquiera que sea acorde conmigo. No crean que forzaba su talento. Lo que ella quisiera, después de todo, no es tanto que yo la mire, sino que mi mirada sustituya a la suya propia. *Lo que reclamo es su ayuda. La mirada, la mía, es insuficiente para captar todo lo que hay que absorber del exterior. No se trata de mirarme hacer, se trata de hacer por mí.*

Pongo fin a esta lectura, de la que me queda todavía una página larga. Sólo quiero extraer una única palabra de mal gusto que se le escapa — *Estoy*, dice, *teledirigida*. Esto no expresa ninguna metáfora, no hay ningún sentimiento de influencia, créanme. Sólo traigo esta fórmula porque ustedes han podido leerla en los periódicos a propósito de aquel hombre de izquierdas que, después de haberse hecho arrollar en un falso atentado, creyó debernos dar el ejemplo inmortal de que, en la política, la izquierda siempre está, en efecto, teleguiada por la derecha. Por otra parte es precisamente así como puede establecerse una relación estrechamente paritaria entre ambas partes.

Entonces, ¿adónde nos lleva todo esto? A la vasija. La vasija femenina, ¿está vacía, está llena? Qué importa, si se basta a sí misma, aunque sea para *consumirse tontamente*, como se expresa mi paciente. No le falta nada. En ella la presencia del objeto está, por así decir, por añadidura. ¿Por qué? Porque esta presencia no está vinculada a la falta del objeto causa del deseo, al $(-\varphi)$ con la que está ligada en el hombre.

La angustia del hombre está ligada a la posibilidad de no poder. De ahí el mito, tan masculino, que hace de la mujer el equivalente de una de sus costillas. Le han quitado esa costilla, no se sabe cuál, y por otra parte no le falta ninguna. Pero está claro que en el mito de la costilla se trata precisamente de ese objeto perdido. La mujer, para el hombre, es un objeto hecho con eso.

La angustia existe también en la mujer. Kierkegaard, que debía de tener algo de la naturaleza de Tiresias, probablemente más que yo, porque yo

quiero conservar mi ojos, dice incluso que la mujer está más abierta a la angustia que el hombre. ¿Hay que creerlo? En verdad, lo que nos importa es captar el vínculo de la mujer con las posibilidades infinitas o, más bien, indeterminadas del deseo en el campo que se extiende a su alrededor.

Ella se tienta tentando al Otro, algo en lo que el mito también nos servirá. Como lo muestra el complemento del mito de hace un momento, la famosa historia de la manzana, cualquier cosa le sirve para tentarlo, cualquier objeto, aunque para ella sea superfluo, porque, después de todo, esta manzana, ¿para qué la quiere? Para nada más de lo que la quiere un pez. Pero resulta que con esta manzana ya es suficiente para que ella, el pececito, haga picar al pescador de caña. Es el deseo del Otro lo que le interesa.

Para destacarlo un poco más, diría que el deseo es cosa mercantil, que hay una cotización del deseo que se hace subir y bajar culturalmente, y que del precio que se da al deseo en el mercado dependen a cada momento la forma y el nivel del amor. El amor, en la medida en que él mismo es un *valor*, como muy bien dicen los filósofos, está hecho de la idealización del deseo. Digo la idealización, porque no era como de un deseo enfermo como nuestra paciente de hace un momento hablaba del deseo de su marido. Que le importe, eso es el amor. Que no le importe tanto que él lo manifieste, eso no es obligatorio, pero forma parte del orden de las cosas.

A propósito del goce de la mujer, que merece ciertamente concentrar en él toda clase de cuidados por parte de su pareja, y que ella sabe muy bien obtener, la experiencia nos enseña que la impotencia del partenaire puede ser muy bien aceptada, así como sus faltas técnicas, porque la cosa se pone de manifiesto igualmente en ocasión del fiasco, como nos lo hizo observar Stendhal. En caso de que esta impotencia sea duradera, si se ve en algún caso que un mujer se procura, tras cierto tiempo, alguna ayuda considerada más eficaz, al parecer es más bien por una especie de pudor, para que no se diga que eso le es negado, por el motivo que sea.

Si ustedes recuerdan mis fórmulas de la última vez sobre el masoquismo, destinadas, como verán, a devolver al masoquismo, ya sea el masoquismo del perverso, el masoquismo moral o el femenino, su unidad de otro modo inaprehensible, si recuerdan ustedes lo que he destacado acerca de la ocultación, por el goce del Otro — o el goce aparentemente atribuido al Otro —, de una angustia que se trata indiscutiblemente de despertar, verán ustedes que el masoquismo femenino adquiere un sentido muy distinto, bastante irónico, y otro alcance.

Dicho alcance sólo es posible atraparlo si se capta que es preciso plantear en su principio que el masoquismo femenino es un fantasma masculino.

Segundo punto. En este fantasma, y en relación a la estructura masoquista imaginada en la mujer, es por procuración como el hombre hace que su goce se sostenga mediante algo que es su propia angustia. Es lo que recubre el objeto. En el hombre, el objeto es la condición del deseo. El goce depende de esta cuestión. Ahora bien, el deseo, por su parte, no hace más que cubrir la angustia. Ven ustedes, pues, el margen que le queda por recorrer para estar al alcance del goce.

Para la mujer, el deseo del Otro es el medio para que su goce tenga un objeto, si puedo expresarme así, conveniente. Su angustia no es sino ante el deseo del Otro, del que ella no sabe bien, a fin de cuentas, qué es lo que cubre. Para ir más lejos con mis fórmulas, diré que en el reino del hombre siempre está presente algo de impostura. En el de la mujer, si hay algo que corresponda a esto, es la mascarada, como ya dijimos en su momento en referencia a un artículo de Joan Riviere, pero es completamente distinto.

En conjunto, la mujer es mucho más real y mucho más verdadera que el hombre, porque sabe lo que vale la vara para medir aquello con lo que se enfrenta en el deseo, porque pasa por allí con la mayor tranquilidad, y porque siente, por así decir, cierto desprecio por su equivocación,[2] lujo que el hombre no se puede permitir. No puede despreciar la equivocación del deseo, porque su cualidad de hombre consiste en preciar.

Dejar que la mujer vea su deseo, evidentemente, es a veces angustiante. ¿Por qué? Les ruego, de paso, que observen la distinción de la dimensión del dejar ver respecto del par del voyeurismo y el exhibicionismo. No sólo está el mostrar y el ver, está, para la mujer, el dejar ver, cuyo peligro procede, como mucho, de la mascarada. Lo que en el caso de la mujer hay para dejar ver, es que hay, por supuesto. Si no hay gran cosa, es angustiante, pero es siempre lo que hay, mientras que para el hombre dejar ver su deseo es esencialmente dejar ver lo que no hay.

Así, vean ustedes, no crean que esta situación, cuya demostración puede parecerles bastante compleja, deba considerarse tan desesperada. Si seguramente no les presenta la cosa como fácil, ¿pueden ustedes ignorar el acceso al goce que procura para el hombre?

De todas formas todo esto es muy manejable si de ello sólo se espera felicidad.

2. *Mépris de sa méprise.* [N. del T.]

Hecha esta observación, que es conclusiva, entramos en el ejemplo que, en suma, me encuentro en posición de hacerles aprovechar, gracias al favor que todos le debemos a Granoff por haberlo introducido aquí.

3

Para comprender lo que Lucy Tower nos dice en su artículo acerca de los dos varones que estuvieron en sus manos, no creo poder encontrar mejor preámbulo, se lo he dicho, que la imagen de Don Juan.

He vuelto a trabajar muchas veces para ustedes sobre esta cuestión en estos tiempos. No puedo hacerles recorrer sus dédalos. Lean aquel libro execrable de Rank titulado *Die Don Juan Gestalt*. Es un embrollo, pero si ustedes disponen del hilo que voy a darles, esto les parecerá mucho más claro. Don Juan es un sueño femenino.

Lo que haría falta alguna vez es un hombre que fuese perfectamente igual a sí mismo, como la mujer puede vanagloriarse de serlo en cierta forma respecto al hombre. Don Juan es un hombre a quien no le faltaría nada. Esto es perfectamente sensible en ese término al que tendré que volver a propósito de la estructura general del masoquismo. Casi parece un camelo subrayar la relación de Don Juan con la imagen del padre en tanto que no castrado. Quizás lo sea señalar que se trata de una pura imagen femenina. Esta relación se lee perfectamente en lo que ustedes pueden encontrar en el dédalo y en algún rincón en Rank. Si conseguimos relacionarlo con cierto estado de los mitos y de los ritos, Don Juan representaría, nos dice — y aquí su olfato lo guía —, a aquel que, en épocas pasadas, es capaz de dar el alma sin por ello perder la suya. La famosa práctica del derecho de pernada, así como la existencia, que como ustedes saben es mítica, del sacerdote desflorador de la primera noche, se basarían en esto. Pero Don Juan es una bella historia, que funciona y produce su efecto incluso en quienes no conocen todas sus gentilezas. Sin duda, no están ausentes del canto mozartiano, y hay que encontrarlas más bien en *Las bodas de Fígaro* que en *Don Giovanni.*

La huella sensible de lo que les planteo acerca de Don Juan es que la compleja relación del hombre con su objeto está borrada para él, pero a costa de aceptar su impostura radical. El prestigio de Don Juan está ligado a la aceptación de dicha impostura. Él está ahí siempre en el lugar de otro. Es, por así decir, el objeto absoluto.

Observen que no se dice en absoluto que él inspire deseo. Si se desliza en la cama de las mujeres, está ahí no se sabe cómo. Incluso se puede decir que él mismo tampoco lo tiene. Está en relación con algo frente a lo cual debe cumplir con cierta función. Llámenlo *odore di femmina* y nos llevará lejos. Pero el deseo tiene tan poco que ver en el asunto que, cuando pasa el *odore di femmina*, es capaz de no darse cuenta de que es Doña Elvira, o sea, aquella de quien está harto, quien acaba de atravesar la escena.

Hay que decirlo, no es un personaje angustiante para la mujer. Cuando sucede que una mujer siente que es verdaderamente el objeto en el centro de un deseo, pues bien, créanme, de esto es de lo que en verdad huye.

Ahora vamos a entrar, si podemos, en la historia de Lucy Tower.

Tiene dos hombres, quiero decir en análisis. Como ella dice, mantendrá siempre con ellos relaciones humanamente muy satisfactorias. No me hagan ustedes decir que el asunto es simple, ni que ellos no tengan todas las de ganar. Ambos son neurosis de angustia. Al menos es el diagnóstico con el que ella, se queda luego de examinar todo detenidamente. Estos dos hombres tuvieron, como es debido, algunas dificultades con sus madres, y con sus *female siblings*, lo cual significa hermanas, pero situadas en una equivalencia con los hermanos. Ahora se relacionan con mujeres bien elegidas, se nos dice, para ejercer cierto número de tendencias agresivas y otras, y para protegerse de una tendencia, por Dios, analíticamente indiscutible, hacia el otro sexo. *En el caso de estos dos hombres*, dice ella, *yo estaba perfectamente al tanto de lo que ocurría con sus mujeres, y en particular que eran excesivamente sumisos, poco hostiles y en cierto sentido excesivamente* devotious, *y que ambas mujeres,* nos dice, porque se pone directamente a examinar las cosas con prismáticos, *que ambas mujeres estaban frustradas por la falta de una suficientemente* non-inhibited masculine assertiveness, *de una forma suficientemente no inhibida de afirmarse como hombres.* En otros términos, no se las dan de hombres lo suficiente. Aquí entramos en el meollo de la cuestión, ella se forma su propia idea del asunto.

En cuanto a ella, por supuesto, sin saber que en todo esto corre el riesgo de entramparse, se siente muy *protective*, un poco excesivamente *protective*, aunque de un modo diferente, nos dice. En el caso del primer hombre, protege un poco demasiado a su mujer. En el segundo caso, un poco demasiado a él. Lo que la tranquiliza es que ella se siente mucho más atraída por el segundo, y ello porque el primero tiene, de todas formas, algunos *psychosexual problems* no tan atrayentes. De todas formas hay que leer las

cosas en toda su inocencia y su frescura. Pero el primero se manifiesta de una forma que no se distingue tanto de la del otro.

Ambos la fatigan con su forma de mascullar, con su forma de detenerse a media frase, su *circumstantiality*, lo cual significa que todo lo cuentan, con su forma de repetir, con sus minucias. En fin, sea como sea, ella es analista, y lo que observa en el primero es su tendencia a atacarla en su potencia de analista. En cuanto al segundo, más que de destruirla como frustrante, se trata de ir a obtener de ella un objeto. Sobre este particular se hace a sí misma la observación de que quizás sea porque el segundo es más narcisista. En verdad, como pueden advertirlo quienes tengan algo de cultura, esto no concuerda con las otras referencias que podemos tener acerca del narcisismo. Por otra parte, no es tanto el narcisismo lo que aquí está en juego respecto de ella, sino lo que se llama la vertiente anaclítica, como la propia analista lo verá a continuación.

Por largo, por fastidioso que sea el camino recorrido tanto con uno como con el otro sin que nada ponga de manifiesto la eficacia del análisis de transferencia, aun así, de todo eso, nos dice, subiste en ella algo que no tiene nada de profundamente desagradable, y las respuestas contratransferenciales que percibe como las suyas propias no superan en absoluto, dice, el límite de lo razonable, más allá de las cuales se hubiera expuesto a extraviarse toda analista femenina que, con tales personajes, no estuviera en guardia. Ella lo está, y muy especialmente.

Muy especialmente, tratándose de su primer paciente, presta atención a lo que ocurre en su mujer. Vela por esta última de un modo quizás un poco más preciso. Cuando se entera de que la esposa tiene un pequeño accidente psicosomático, se dice que no está mal, que temía que esta mujer derivara un poco hacia la psicosis, pero que al fin hay una angustia bien fijada.

Luego, no piensa más en ello y la situación sigue igual. Por mucho que analice todo lo que ocurre en la transferencia y también, en consecuencia, el uso que el paciente, el primero, puede hacer en su análisis de sus conflictos con su mujer, para obtener de su analista más atención y las compensaciones de lo que nunca encontró en su madre, las cosas siguen sin avanzar.

¿Qué es lo que desencadenará el movimiento y hará avanzar las cosas? Un sueño, nos dice, que tiene ella, la analista, por el que se da cuenta de que quizás no sea tan seguro que las cosas vayan tan mal con esa esposa.

En el sueño, esta mujer la acoge a ella, la analista, excesivamente bien, le muestra de todas las formas posibles que no tiene ninguna intención de torpedear el análisis de su marido, lo cual hasta ahora formaba parte de los presupuestos del asunto, y que ella está del todo dispuesta a adoptar, res-

pecto a la analista de su marido, una actitud que llamaremos, para traducir la atmósfera del sueño, cooperativa. Esto le pone a la analista la mosca detrás de la oreja. Comprende que hay algo que es preciso revisar por completo en su concepción de su paciente, que en verdad ese tipo trata de hacer en su vida de pareja todo lo necesario para que su mujer se sienta mejor, dicho de otra manera, que el deseo de este buen hombre no va tan a la deriva, que el muchacho se toma en serio a pesar de todo, que hay alguna forma de ocuparse de él. En otros términos, es capaz de jugar el juego, de tomarse por un hombre, algo cuya dignidad hasta ahora le había sido negada.

Cuando hace este descubrimiento, cuando vuelve a centrar su relación con el deseo de su paciente, cuando se percata de que hasta ahora ha desconocido dónde se situaban las cosas, puede llevar a cabo verdaderamente con él una revisión de todo lo que hasta ese momento, en ella, se ha desarrollado en el engaño. Se descubre que las propias reivindicaciones de transferencia han sido una impostura y, a partir de este momento, nos dice, todo cambia.

Pero todo cambia, ¿cómo y en qué sentido?

Hay que leerla para comprender que es a partir de ese momento que el análisis se le hace particularmente duro de soportar. Todo tiene lugar, dice, en medio de una tempestad de movimientos depresivos y de rabia desnuda, como si el paciente me pusiera a prueba a mí, la analista, pedazo a pedazo. Si, por algún instante de inatención, nos dice, alguno de esos pedacitos no hubiera sonado verdadero, si alguno hubiera sido de imitación, sentía que mi paciente se habría hecho pedazos todo él. Aunque no lo ve todo, sin embargo sabe nombrar de qué se trata — es, dice, sadismo fálico vertido a un lenguaje oral.

¿Qué nos llama la atención aquí? Dos cosas.

En primer lugar, los propios términos empleados confirman lo que les he designado como propio de la naturaleza del sadismo, o sea, que la búsqueda sádica apunta al objeto y, en el objeto, al pequeño fragmento faltante. Una vez que ha sido reconocida la verdad de su deseo, es ciertamente de una búsqueda del objeto de lo que se trata en la forma de comportarse el paciente, cuyas anomalías señaladas como poco atrayentes son ciertamente de orden sádico.

En segundo lugar, situarse en la línea por la que pasa la búsqueda del objeto sádico no es en absoluto ser masoquista. Nuestra Lucy Tower no se reprocha de nada semejante, y nosotros tampoco tenemos ninguna necesidad de imputárselo. Simplemente, atrae sobre sí una tormenta, y por parte de un personaje con quien sólo se puso verdaderamente en relación en la

transferencia a partir del momento en que su propio deseo se vio implicado — como ella misma destaca con particular valentía — y en una función en la que se encuentra en posición de rivalidad tercera con personajes de su historia. Entonces, soporta las consecuencias de este deseo, hasta tal punto que experimenta lo que los analistas engloban bajo el nombre de *carry-over*, que significa *prórroga* y designa el fenómeno en que los efectos de la contratransferencia son más manifiestos. Es cuando sigues pensando en un paciente mientras te encuentras con otro.

Sin embargo, nos dice, cuando casi había llegado al final de mis fuerzas, todo desaparece de la forma más divertida, *amusingly*, y repentina. Al irse de vacaciones en ocasión de una de sus pausas anuales, se percata de que no le queda nada de este asunto. Eso no le interesa en absoluto. Se encuentra verdaderamente en la posición mítica del Don Juan más libre y etéreo cuando sale de la alcoba donde acaba de hacer de las suyas.

Una vez producidos esta escisión y este despegue, ella recupera su eficacia, su adaptación al caso y, si puedo expresarme así, la implacable desnudez de su mirada. Le había sido preciso tomar la medida de su relación con el deseo y percatarse de que éste, por complejo que podamos suponerlo — ya que ella indica claramente que también tiene sus problemas —, nunca es, al fin y al cabo, algo con lo que uno pueda mantener las distancias.

En este punto continuaré la próxima vez.

20 DE MARZO DE 1963

XV

UN ASUNTO DE MACHO

Lucy Tower y la comedia edípica
Lo que falta, un asunto de macho
Lo que llaman ridículamente la perversión
Una vasija sin interior, ni exterior
La circuncisión, una institución

Entonces, vayamos directamente al meollo del asunto.

Voy a plantearles una pregunta colectiva. Quienes, debido a las vacaciones escolares, no puedan asistir a nuestra cita el próximo miércoles que levanten la mano.

Bien. Entonces, no habrá seminario el próximo miércoles, ni el siguiente, de la semana llamada de Ramos, ni el siguiente, de la semana llamada de Pascua. Así, seguiremos el miércoles de la semana llamada de Quasimodo, o sea, el 24 de abril.

1

Retomo las cosas por nuestra Lucy Tower, a quien tomé como ejemplo, desde cierto ángulo, de lo que llamaré las facilidades de la posición femenina en cuanto a la relación con el deseo.

El término facilidades tiene aquí un alcance ambiguo. Digamos que una menor implicación en las dificultades del deseo le permitió razonar en la posición psicoanalítica, si no de un modo más sano, al menos con más libertad, en su artículo sobre la contratransferencia.

Debido a lo que ella llamó aquí, bastante sanamente, su contratransferencia y que yo llamaré su autocrítica interna, se dio cuenta de que había descuidado algo de lo que se podría llamar la justa apreciación o centramiento del deseo de su paciente. Ella no nos aporta propiamente lo que le dijo en aquel momen-

to, nos dice tan solo que tomó en consideración una vez más las exigencias transferenciales de aquel paciente, pero esta vez poniéndole las cosas en su punto.

Ahora bien, al hacerlo, por fuerza le dio la impresión de que era sensible a aquello mismo que acababa de descubrir — a saber, que él se ocupaba mucho más de su mujer, que es más casero de lo que resulta en su círculo conyugal y que ella no lo había sospechado —, y el paciente no pudo sino traducir esta rectificación, al parecer, en los siguientes términos — su deseo, el del paciente, está mucho menos desprovisto de influencia sobre su analista de lo que él creía, y no está excluido que sea capaz, hasta cierto punto, de someter a su deseo a esa mujer, su analista — en inglés, *to stoop*, doblegarse, *She stoops to conquer*, título de una comedia de Sheridan. Esto es, al menos, lo que Lucy Tower nos refiere en sus propios términos, tenemos que confiar en ella.

Ella destaca igualmente que ni por un instante es cuestión de que esto se produzca. A este respecto, está de sobra en guardia, *to ware off*, no es un bebé — ¿y cuándo lo es una mujer? Pero la cuestión no es ésta. Mediante esa rectificación, que le parece una concesión, una apertura que se le ofrece, en verdad el deseo del analizado es puesto de nuevo en su sitio. Ahora bien, el problema es que dicho lugar, él nunca ha podido encontrarlo. Esto es, su neurosis de angustia.

Lo que entonces encuentra ella en el paciente, lo dijimos la última vez, es que se desata su furor. Quizás no estaría mal que volviera a tratar sobre ello un poquito.

Esto la somete a presión. Es *scrutinized*, escrutada, escrutinizada, como se dice en inglés, lo cual le hace sentir que no puede permitirse la menor desviación. Soy puesta a prueba, dice ella, trocito a trocito, y si pareciera por un instante que no soy capaz de responder, pues bien, es mi paciente quien se haría mil pedazos.

¿Qué significa esto, sino que, habiendo buscado el deseo del hombre, lo que encuentra en él como respuesta no es la búsqueda de su deseo, el de ella, es la búsqueda de *a*, del objeto, el verdadero objeto? Aquello que está en juego en el deseo, que no es el Otro, sino ese resto, el *a*. Es lo que ella misma llama *tener más masoquismo de lo que creía.*

Les digo esto porque lo escribe así. Por supuesto, se equivoca. Ella no está hecha en absoluto para entrar en el diálogo masoquista. Su relación con el Otro, el Otro paciente, el Otro macho — que ella yerra hasta tal punto, como van a ver —, lo demuestra suficientemente.

Y aguanta bastante bien, aunque resulte agotador. Simplemente, cuando se acercan las vacaciones, ya no puede más. Felizmente, las vacaciones

están a un paso, y, de un modo que para ella es *amusingly sudden*, tan sorprendente como divertido en su carácter repentino, se percata de que, después de todo, la cosa no dura tanto tras la finalización de las sesiones. Resopla y piensa en otra cosa.

¿Por qué? Sabe muy bien que por mucho que él busque, nunca ha sido cuestión de que encontrase. Se trata precisamente de esto, que él se dé cuenta de que no hay nada que encontrar, porque lo que es el objeto de la búsqueda para el hombre, para el deseo macho, sólo le concierne, por así decir, a él.

Tal es el objeto de mi lección de hoy. Lo que busca es $(-\varphi)$, lo que a ella le falta — pero esto es una cuestión de macho.

Por su parte, ella sabe muy bien — déjenme decirlo y no se entusiasmen ustedes — que no le falta nada. O mejor dicho, que la forma en que la falta interviene en el desarrollo femenino no está articulada en el plano donde la busca el deseo del hombre, cuando se trata propiamente para él de la búsqueda sádica que acentué de entrada aquí este año, consistente en hacer que surja aquello que en la pareja debe estar en el lugar supuesto de la falta.

De esto es de lo que él tiene que hacer su duelo. Ella articula muy bien en el texto lo que hicieron juntos, es ese trabajo del duelo. Él tiene que hacer el duelo de querer encontrar en su pareja — en la medida en que la propia analista se sitúa como una pareja femenina, sin saber demasiado qué hace — su propia falta $(-\varphi)$, la castración primaria, fundamental, del hombre, tal como se la designé a ustedes en el nivel de su raíz biológica, la de las particularidades del instrumento de la copulación en este nivel de la escala animal.

Una vez que haga este duelo, todo irá bien, nos dice Lucy Tower. ¿Qué significa esto, sino que podremos entrar con este buen hombre, que nunca ha alcanzado este nivel, en lo que me permitirán ustedes llamar la comedia edípica? Podremos empezar a reírnos — *Fue papá quien hizo todo eso.*

De eso se trata, lo sabemos desde hace tiempo, acuérdense de Jones y la *moralisches Entgegenkommen,* la complacencia en la intervención moral. Si está castrado, es a causa de la ley. Vamos a representar la comedia de la ley. Ahí nos encontramos más cómodos, resulta conocido, está situado. En suma, he aquí que el deseo de nuestro buen hombre toma los caminos bien trazados por la ley, demostrando una vez más que la norma del deseo y la ley son una sola y misma cosa.

¿He dado a entender lo suficiente para dar el paso siguiente?

Ah, no es suficiente, porque no he hablado de la diferencia entre lo que había antes y la etapa que se ha franqueado gracias a este duelo.

Pues bien, lo que había antes era propiamente la falta.[1] Él estaba agobiado por la carga, por el peso de su (– φ). Era *desmedidamente pecador* — acuérdense del uso que hice en su momento de este pasaje de San Pablo.

Doy, pues, el siguiente paso.

2

La mujer no tiene ninguna dificultad ni, hasta cierto punto, corre riesgo alguno buscando lo que es el deseo del hombre.

Con todo, en esta ocasión, no puedo sino recordarles el pasaje célebre, que cité hace tiempo, del texto atribuido a Salomón. Se lo doy en latín, que es como tiene todo su sabor — *Tria sunt difficilia mihi,* dice el rey de la sabiduría, *et quartum penitus ignoro,* hay cuatro cosas sobre las que nada puedo decir, porque no queda de ellas huella alguna, *viam aquilae in caelo*, del surco del águila en el cielo, de la serpiente en la tierra, del navío en el mar, y *viam viri in adulescentula*, y de la huella del hombre en la muchacha. Ninguna huella.

Se trata, aquí, del deseo y no de lo que ocurre cuando es el objeto en cuanto tal lo que se sitúa en primer plano. Esto deja pues de lado los efectos sobre la *adulescentula* de muchas cosas, empezando por el exhibicionismo y, detrás de esto, la escena primitiva. Se trata de otra cosa.

Entonces, ¿cómo hay que tomar las cosas para concebir lo que ocurre en la mujer, respecto a lo que sospechamos, o sea, que tiene su vía de acceso a la falta?

Nos machacan bastante los oídos con la historia del *Penisneid.* Aquí es donde considero necesario acentuar la diferencia.

Por supuesto, para ella también hay constitución del objeto *a* del deseo. Resulta que las mujeres hablan. Habrá quien lo lamente, pero es un hecho. Ella, por lo tanto, también quiere el objeto, e incluso un objeto tal como el que ella no tiene. Esto es ciertamente lo que Freud nos explicó, su reivindicación del pene seguirá vinculada hasta el final a la relación con la madre, o sea, con la demanda. En la mujer, el objeto *a* se constituye en dependencia respecto a la demanda. Ella sabe muy bien que, en el Edipo, no se

1. *Faute.* [N. del T.]

trata de ser más fuerte, más deseable, que la madre — porque enseguida se da cuenta de que el tiempo está de su lado —, sino de tener el objeto. La profunda insatisfacción que está en juego en la estructura del deseo es, si puedo expresarme así, precastrativa. Si resulta que ella se interesa propiamente en la castración (– φ), es en la medida en que entra en los problemas del hombre. Es secundario. Es deutero-fálica, como lo articuló Jones con mucha pertinencia.

He aquí alrededor de qué gira toda la oscuridad del debate, a fin de cuentas nunca resuelto, sobre el famoso falicismo de la mujer, debate en el que todos los autores están igualmente en lo cierto, a falta de saber dónde se encuentra verdaderamente la articulación. No pretendo que ustedes la conserven, presente e inmediatamente situable, en sus mentes, pero tengo intención de conducirlos allí por los suficientes caminos como para que allí donde esto ocurre ustedes acaben sabiendo y sepan dónde se da un salto cuando se teoriza.

En la mujer, es inicialmente lo que ella no *tiene* lo que constituye al principio el objeto de su deseo, mientras que, en el caso del hombre, es lo que él no *es* y en qué punto desfallece.

Por este motivo les he hecho avanzar por la vía del fantasma de Don Juan. Si el fantasma de Don Juan es un fantasma femenino, es porque responde al anhelo de la mujer de una imagen que desempeñe su función, función fantasmática — que haya uno, un hombre, que lo tenga — lo cual, en vista de la experiencia, es un desconocimiento evidente de la realidad — todavía más, que lo tenga siempre, que no pueda perderlo. Lo que implica precisamente la posición de Don Juan en el fantasma es que ninguna mujer puede arrebatárselo, he aquí lo esencial. Es lo que él tiene en común con la mujer, a quien, por supuesto, no puede serle arrebatado porque no lo tiene.

Lo que la mujer ve en el homenaje del deseo masculino es que ese objeto — seamos prudentes en nuestros términos — se convierta en propiedad suya. Esto no significa nada más que lo que acabo de plantear, un modo de que no se pierda. El miembro perdido de Osiris, tal es el objeto de la búsqueda y de la custodia de la mujer. Este mito fundamental de la dialéctica sexual entre el hombre y la mujer es suficientemente destacado por toda una tradición. Y, por otra parte, la experiencia psicológica de la mujer, en el sentido que tiene esta palabra en los escritos de Paul Bourget, nos dice que una mujer no siempre piensa que un hombre se extravía con otra mujer. Don Juan le garantiza que hay un hombre que no se pierde en ningún caso.

Hay evidentemente otras formas privilegiadas, típicas, de resolver el difícil problema de la relación con el *a* para la mujer, hay otro fantasma, si

ustedes quieren, pero no le surge naturalmente, no lo ha inventado ella, lo encuentra *ready-made*. Para que despierte su interés, es preciso que ella tenga cierta clase de estómago.

Estoy considerando, dentro del orden de lo normal, aquella clase de dura fornicadora cuyo más noble ejemplo nos lo proporciona Santa Teresa de Ávila. Otro acceso, éste más imaginario, nos lo proporciona el tipo de la enamorada de los curas. Un paso más y tenemos a la erotómana. La diferencia está en función del nivel donde colapasa el deseo del hombre con lo que él representa, más o menos imaginario, como enteramente confundido con el *a*.

He mencionado a Santa Teresa de Ávila, también hubiera podido hablar de la bienaventurada Marguerite Marie Alacoque, que tiene la ventaja de permitirnos reconocer la propia forma del *a* en el Sagrado Corazón. En cuanto a la enamorada de los curas, no podemos decir, lisa y llanamente, crudamente, que baste con la castración institucionalizada para establecerlo, pero de todos modos, en esta dirección, plantearemos que el *a* en cuanto tal, perfectamente aislado, es puesto en primer plano y que se le propone como el objeto elegido de su deseo. En lo que se refiere a la erotómana, no es preciso que el trabajo esté preparado, lo hace ella misma.

Nos encontramos pues, de nuevo, en el problema anterior, o sea, qué podemos articular de la relación del hombre con esos diversos *a* tal como se proponen, o se imponen, y de los que se dispone más o menos, como aquello que da su estatuto último al objeto del deseo en su relación con la castración.

Les pediré que vuelvan por un instante a mi estadio del espejo.

En otra época, pasaban una película hecha en Inglaterra, en una escuela especializada, esforzándose por hacer coincidir la genética psicoanalítica con lo que podía proporcionar la observación del niño. El valor de este documento era tanto mayor cuanto que aquellas imágenes se habían tomado sin la menor idea preconcebida. Habían cubierto todo el campo de lo que se puede observar de la confrontación del pequeño *baby* con el espejo, lo cual confirmaba plenamente, por otra parte, los datos iniciales y finales que yo había aportado.

Recuerdo que esta película fue una de las últimas cosas que se presentaron en la Sociedad Psicoanalítica de París antes de que nos separáramos. La separación estaba muy próxima, y quizás por ello fue vista con no demasiada atención. Pero yo mantenía toda mi presencia de espíritu, y todavía recuerdo aquella imagen sobrecogedora que presentaba a la niñita frente al espejo. Si hay algo que concrete la referencia a lo no especularizable que destaqué el año pasado, es ciertamente el gesto de aquella niña, su mano

que pasaba rápidamente por la *gamma* de la unión del vientre con sus dos muslos, como en un momento de vértigo ante lo que ve.

El niño, por su parte, pobre idiota, mira el pequeño grifito problemático. Duda vagamente sobre si ahí hay algo extraño. Luego, tendrá que aprender, a su propia costa, que eso que tiene ahí no existe, quiero decir en comparación con lo que tiene papá, con lo que tienen los hermanos mayores, etc. Ya conocen ustedes toda la primera dialéctica de la comparación. Después aprenderá que no sólo es que eso no existe, sino que eso no quiere saber nada, o más exactamente, que eso hace lo que le da la gana. Por decirlo todo, tendrá que aprender paso a paso, en su experiencia individual, a tacharlo del mapa de su narcisismo, precisamente para que pueda empezar a servir de algo.

No digo que sea tan sencillo, sería insensato atribuírmelo, porque, por supuesto, naturalmente, también está el hecho de que, por así decir, cuanto más se hunde la cosa, más vuelve a la superficie. Este juego es, a fin de cuentas, el principio del apego homosexual, o sea — *Juego a que quien pierde gana*.

Con esto me limito a darles una indicación, pero que se acerca a lo que les han podido indicar acerca de la estructura fundamental de lo que llaman ridículamente perversión. A cada instante, en el vínculo homosexual, es la castración lo que está en juego. El homosexual asume esta castración. El objeto del juego es el $(-\varphi)$, y si gana es en la medida en que pierde.

Voy a ilustrar lo que, para mi sorpresa, constituyó un problema la última vez cuando les recordé el tarro de mostaza.

Uno de mis oyentes, particularmente atento, me dijo — *Estaba bien aquel tarro de mostaza, al menos algunos no nos ofendíamos demasiado, pero resulta que ahora usted reintroduce la cuestión del contenido, lo llena hasta la mitad, ¿y con qué?*

Vamos, pues.

El $-\varphi$, es el vacío de la vasija, la misma que define al *Homo faber*. Mientras que la mujer es primordialmente una tejedora, el hombre es, sin duda, el alfarero. Incluso ya sólo por este lado, en la especie humana, tiene fundamento aquel estribillo — como nos dicen, el hilo es para la aguja como la chica para el muchacho. Referencia que pretende ser natural. No es tan natural. La mujer se presenta, sin duda, con la apariencia de la vasija, y evidentemente es esto lo que engaña al *partenaire*, al *Homo faber* en cuestión, el alfarero. Él se imagina que esta vasija puede contener el objeto de su deseo.

Pero vean bien adónde nos lleva esto. Está inscrito en nuestra experiencia, lo hemos deletreado paso a paso, lo cual resta a lo que les digo toda apa-

riencia de deducción o de reconstrucción. La cosa fue advetida, sin duda, partiendo del lugar correcto en las premisas, pero fue advertida mucho antes de comprender qué significaba. La presencia fantasmática del falo en el fondo de la vasija, quiero decir del falo de otro hombre, es un objeto cotidiano de nuestra experiencia analítica. No tengo necesidad de volver una vez más a Salomón para decirles que dicha presencia es enteramente fantasmática.

Por supuesto, hay cosas que están en la vasija, y muy interesantes para el deseo, por ejemplo el huevo. Pero en fin, éste proviene del interior, y nos demuestra que si hay vasija es para complicar un poco el esquema. El huevo puede sacar alguna ventaja de los encuentros preparados por el malentendido fundamental, quiero decir que no resulta inútil que se encuentre allí con el espermatozoide. Pero, después de todo, la partenogénesis futura no está excluida. Mientras tanto, la inseminación puede adoptar formas muy distintas. Por otra parte es en la trastienda donde se encuentra la vasija verdaderamente interesante, el útero. Es interesante objetivamente, lo es también psíquicamente, al máximo — quiero decir que, en cuanto la maternidad está presente, basta ampliamente para captar todo el interés de la mujer. En el momento del embarazo, como todo el mundo sabe, todas esas historias del deseo del hombre pasan a ser ligeramente redundantes.

Entonces, vayamos a nuestra vasija del otro día, nuestra humilde vasija de las primeras cerámicas, e identifiquémosla con $(-\varphi)$. Es la vasija de la castración.

En una pequeña vasija vecina, déjenme poner por un instante, para la demostración, lo que para el hombre puede constituirse como *a* minúscula, el objeto del deseo.

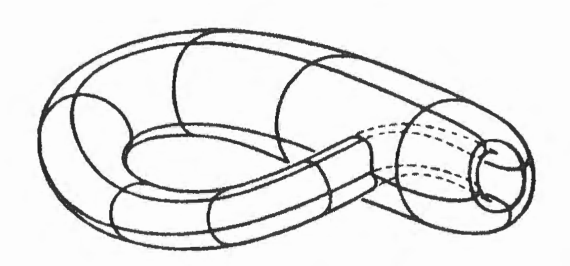
Estas dos vasijas están ahí para un apólogo, destinado a destacar que *a*, el objeto del deseo, sólo tiene sentido para el hombre cuando ha sido vertido de nuevo en el vacío de la castración primordial.

El primer nudo del deseo macho con la castración sólo puede producirse a partir del narcisismo secundario, o sea, en el momento en que *a* se separa, cae de *i(a)*, la imagen narcisista. Hay un fenómeno que es el fenómeno constitutivo de lo que se puede llamar el borde. Como les dije el año pasado a propósito de mi análisis topológico, no hay nada más estructurante que la forma de la vasija, la forma de su borde, el corte mediante el cual se aísla como vasija.

En un tiempo lejano, se esbozaba la posibilidad de una verdadera lógica rehecha de acuerdo con el campo psicoanalítico. Está por hacerse, aunque ya les he dado más de una muestra — de lógica pequeña y grande —, digo lógica y no dialéctica. Alguien como Imre Hermann había empezado

a consagrarse a ello, de un modo, ciertamente, algo confuso, a falta de toda articulación dialéctica, pero en fin, había esbozado el fenómeno que calificaba como *Randbevorzugung*, elección preferencial en el campo fenoménico analítico en cuanto a los fenómenos de borde.

El borde de la vasija de la castración es un borde totalmente redondo, muy franco, que no tiene ninguno de los complejos refinamientos en los que los introduje a ustedes con la banda de Moebius. Sin embargo, es fácil introducirlos. Basta con hacer que se unan dos puntos opuestos del borde de la vasija, invirtiendo a medio camino las superficies, de tal forma que se unan como en la cinta de Moebius, y nos encontramos ante una vasija que permite pasar con la mayor comodidad de la cara interna a la cara externa, sin tener que franquear jamás el borde.



Estructura de las jarras a *(la botella de Klein)*

Esto es lo que se produce en las otras vasijitas, las jarras *a*, y ahí es donde empieza la angustia.

Tal metáfora, por supuesto, no puede bastar para reproducir lo que hay que explicarles, que la vasijita original tiene la mayor relación con lo que está en juego en cuanto a la potencia sexual, el surgimiento intermitente de su fuerza. Es lo que toda una serie de imágenes — chinas, japonesas y otras — que sería fácil mostrarles, de una eroto-propedéutica, incluso propiamente de una erótica, hace fácilmente accesible. Tampoco sería difícil encontrar en nuestra cultura gran cantidad de imágenes de este tipo.

No es esto lo angustiante. El trasvase nos permite captar de qué modo el *a* adquiere su valor por el hecho de situarse dentro de la vasija de menos-*phi* y por el hecho de ser, aquí, menos-*a*. La vasija está por lo tanto medio vacía al mismo tiempo que medio llena. Pero, como les dije la última vez, no es el fenómeno de trasvase lo esencial, sino el de la transfiguración

de la vasija. Si la vasija se torna entonces angustiante, es porque el *a* viene a rellenar a medias el hueco constituido por la castración original.

Todavía es preciso añadir que este *a* viene de otra parte, y que sólo se constituye por mediación del deseo del Otro. Ahí es donde volvemos a encontrar la angustia, y la forma ambigua del borde de la otra vasija que, tal como está hecho, no permite distinguir ni interior ni exterior.

La angustia, pues, se constituye y toma su lugar en una relación que se instituye más allá del vacío de un primer tiempo, si puedo expresarme así, de la castración. Por eso el sujeto sólo tiene un deseo en lo que a esta castración primera se refiere — volver a ella.

Tras la interrupción que tendremos, les hablaré extensamente del masoquismo, hoy no hablaré de él. Si quieren ustedes prepararse para escucharme hablar a este respecto, les doy ahora mismo — es un lapsus por mi parte no haberlo hecho antes — la indicación de un artículo, precioso entre todos porque se alimenta de la experiencia más substancial, cuyo autor es alguien de quien puedo decir que estoy desolado por el hecho de que las circunstancias me hayan privado de su colaboración. Se trata del artículo de Gründberger, *Esquisse d'une théorie psycho-dynamique du masochisme*, en el número de abril-junio de 1954, nº 2, del tomo XVIII de la *Revue française de psychanalyse.* Que yo sepa, no creo que se le haya dado a este artículo el destino que merece, aunque se publicara en Londres con los fastos de la Fundación del Instituto de Psicoanálisis. A qué se debe este olvido, es algo que no trataré de dilucidar.

Verán ustedes indicado en este artículo — sólo lo invoco para mostrarles enseguida el valor del material que en él podemos obtener — de qué modo el recurso a lo imaginario de la castración, a un *quisiera que me los cortaran*, puede aparecer como una salida apaciguadora, saludable, para la angustia del masoquista.

Encuentro aquí sólo una indicación del tiempo primordial de la castración, en tanto que el sujeto vuelve a él, en tanto que pasa a formar parte de su mira. Ciertamente, no es éste un fenómeno que aporte en absoluto la última palabra sobre esta estructura compleja, y por otra parte ya he dado las suficientes indicaciones como para que sepan que, en cuanto a los vínculos de la angustia con el masoquismo, apunto a un punto del todo distinto a propósito de la turbación momentánea del sujeto.

He aquí algo que nos devuelve a lo que destaqué al final de uno de mis últimos seminarios respecto a la circuncisión.

3

No sé, Stein, en qué punto se encuentra usted del comentario que lleva a cabo sobre *Tótem y tabú*, pero esto podría llevarlo a abordar también *Moisés y el monoteísmo.*

Creo que no podrá evitarlo, y entonces se quedará sorprendido por la forma en que se escamotea por completo el problema, sin embargo estructurante como pocos, de saber si algo en la institución mosaica refleja el complejo cultural inaugural, y qué función tuvo a este respecto la institución de la circuncisión.

En todo caso, por fuerza tendrá usted que comparar la ablación del prepucio con este extraño objeto retorcido que un día le puse entre las manos, materializado, para que viera cómo se estructura eso una vez realizado en forma de un trocito de cartón. Se trataba del resultado del corte central del *cross-cap*, en la medida en que aísla algo que se define como encarnación de lo no especularizable. Es lo que puede tener que ver con la constitución de la autonomía de la *a* minúscula del objeto del deseo.

Que algo parecido a un orden pueda introducirse en el agujero, en el fallo constitutivo de la castración primordial, es lo que la circuncisión encarna, en el sentido propio de esta palabra. Todas las coordenadas de la circuncisión, la configuración ritual, incluso mítica, de los primordiales accesos iniciáticos en los que es llevada a cabo, muestran que tiene la relación más evidente con la normativización del objeto del deseo.

El circunciso es consagrado — consagrado menos a una ley que a una cierta relación con el Otro, y por eso se trata del *a*. Por otra parte, aquí nos encontramos en el punto al que pretendo aportar el fuego de la *sunlight*, acerca de lo que se sostiene en un A que está ahí, el Dios de la tradición judeocristiana.

Causa enorme sorpresa que, en un medio tan judaico como el del psicoanálisis, no hayan sido reinterrogados textos cien mil veces recorridos, desde los Padres de la Iglesia hasta los Padres de la Reforma, por así decir, y hasta el siglo XVIII, con esto quiero decir el período de la Contrarreforma.

Lo que se nos dice en el capítulo XVII del Génesis se refiere al carácter fundamental de la ley de la circuncisión en la medida en que forma parte del pacto que Yahvé hace en la zarza. Este capítulo hace remontarse la institución de la circuncisión a Abraham. Sin duda, a la crítica exegética este pasaje le parece un añadido sacerdotal, muy sensiblemente posterior a la

tradición jehovática y elohística, o sea, los dos textos primitivos de los que se componen los libros de la ley.

Tenemos, sin embargo, en el capítulo XXXIV el famoso episodio que no carece de humor, sobre el rapto de Dina, hermana de Simeón y de Leví, hija de Jacob. Se trata, para el hombre de Siquem que la rapta, de obtenerla de sus hermanos. Simeón y Leví exigen que se circuncide — No podemos entregar nuestra hermana a un incircunciso, seríamos deshonrados. Aquí hay, evidentemente, superposición de ambos textos. En efecto, no se sabe si es uno solo el que se hace circuncidar, o todos los siquemitas a un tiempo. Desde luego, esta proposición de alianza no podía hacerse únicamente a título de dos familias, sino de dos razas. Todos los siquemitas se hacen circuncidar. Resultado, quedan inválidos durante tres días y los otros aprovechan para degollarlos.

Es uno de esos episodios encantadores que no le entraban en la cabeza al Sr. Voltaire, y que le hicieron hablar tan mal de este libro admirable en cuanto a la revelación de lo que se llama propiamente el significante.

Con todo, es como para hacernos pensar que la ley de la circuncisión no se remonta sólo hasta Moisés. Me limito a destacar los problemas que a este respecto se plantean.

Ya que se trata de Moisés, y Moisés es reconocido en nuestra esfera como egipcio, no sería completamente inútil planteamos qué ocurre con las relaciones entre la circuncisión judaica y la circuncisión de los egipcios. Esto me sirve de disculpa para prolongar todavía entre cinco y siete minutos lo que tengo que decirles hoy, para que no se les pierda lo que he escrito en la pizarra.

Cierto número de autores de la Antigüedad hablan de la circuncisión de los egipcios. En particular, el viejo Heródoto, que sin duda a veces chochea pero que resulta muy valioso, no deja la menor duda en cuanto a que en su época, o sea una época muy baja para Egipto, los egipcios en conjunto practicaban la circuncisión. Lo destaca tanto que incluso articula que a quienes todos los semitas de Siria y de Palestina deben esta costumbre es a los egipcios. Se ha hablado mucho al respecto y, después de todo, no estamos obligados a creerle. También lo plantea, extrañamente, a propósito de los colquidianos, de quienes, afirma, serían una colonia egipcia, pero dejémoslo.

Griego como es y en su época, sin duda, no puede ver en ello más que una medida de higiene. Destaca que los egipcios siempre prefieren el hecho de estar limpios, *katharoi*, al de tener una bella apariencia. En esto, Heródoto, como buen griego, no nos disimula que circuncidarse es siempre, de todos modos, desfigurarse un poco.

Felizmente, tenemos testimonios más directos de la circuncisión de los egipcios. Tenemos dos testimonios que llamaré iconográficos — ustedes me dirán que no es mucho.

Uno es del Imperio Antiguo, está en Saggarah, en la tumba del médico Ankhmahor. Se dice que es un médico porque las paredes de la tumba están cubiertas de figuras de operaciones. Una de estas paredes nos muestra dos figuras de la circuncisión, de las cuales les he representado la de la izquierda. No sé si he conseguido hacer legible mi dibujo, que se limita a destacar las líneas tal como se presentan. He aquí el niño que está siendo circuncidado. He aquí el órgano. Un niño que hay detrás lo sostiene en sus manos, porque es necesario. Un personaje que es un sacerdote, acerca de cuya calificación no voy a extenderme hoy, está aquí. Con la mano izquierda sostiene el órgano, con la otra este objeto oblongo que es un cuchillo de piedra.

Este cuchillo de piedra, lo encontramos también en otro texto que hasta ahora ha resultado completamente enigmático, un texto bíblico que dice que tras el episodio de la zarza ardiente, cuando Moisés se entera de que han desaparecido todos aquellos que, en Egipto, recordaban el asesinato de un egipcio, por él perpetrado, puede volver. Vuelve, pero durante el trayecto, cuando se detiene — de antiguo se traduce *en una posada*, pero dejémoslo — Yahvé lo ataca para matarlo. Es todo lo que se dice. Entonces su mujer, Séfora, circuncida a su hijo, que es un niño pequeño, y, tocando con su prepucio a Moisés, que por su parte no está circuncidado, lo preserva misteriosamente mediante esta operación, mediante este contacto, del ataque de Yahvé, quien entonces cesa en su ataque.

Se dice que Séfora circuncida a su hijo con un cuchillo de piedra. Volvemos a encontrar este cuchillo cuarenta y tantos años más tarde, porque también está todo el episodio de las ordalías impuestas a los egipcios, las diez plagas, cuando, en el momento de entrar en la tierra de Canaán, Josué recibe esta orden — Toma tu cuchillo de piedra y circuncida a todos lo que aquí están, que van a entrar en la tierra de Canaán. Se trata de quienes han nacido durante los años del desierto, durante los cuales no han sido circuncidados. Yahvé añade — Ahora habré retirado de encima de vuestra cabeza — lo cual se traduce por levantado, suspendido — el desprecio de los egipcios.

Les recuerdo estos textos, no porque tenga la intención de utilizarlos todos, sino con el fin de suscitar en ustedes al menos el deseo o la necesidad de remitirse a ellos.

Por el momento, me detengo en el cuchillo de piedra. Indica, por lo menos, que la ceremonia de la circuncisión tiene un origen muy antiguo.

Esto lo confirma el descubrimiento — por parte de Eliot Smith, cerca de Luxor si mal no recuerdo, probablemente en Naga-ed-Deir — de dos cadáveres que llevan la huella de la circuncisión y que corresponden al período prehistórico, o sea, no están momificados de acuerdo con las formas que permiten datarlos en la historia. Por sí solo, el cuchillo de piedra asignaría a esta ceremonia un origen que por lo menos se remontaría a la era neolítica.

Por otra parte, para que no quepa ninguna duda, tres letras egipcias, estas tres, que son respectivamente una S, una B y una T, *SeBeTh*, nos indican expresamente que se trata de la circuncisión. El signo que está marcado aquí es un hápax, sólo se lo encuentra aquí. Parecería que es una forma borrada, gastada, del determinativo del falo, que encontramos mucho más claramente inscrito en otras inscripciones.

Otra forma de designar la circuncisión figura en esta línea, que se lee *FaHeT*. F, la víbora cornuda. La H aspirada que es también el signo que está aquí, la placenta. Aquí, la T, que es la misma que ven ahí. Aquí, un determinativo que es el determinativo de la ropa — les ruego que tomen nota porque volveré a referirme a esto — no se pronuncia.

Aquí, otra F, que designa *el*. *PaN* significa *prepucio*. Con la N, una N que es la preposición *de*, esto significa *antes de que yo haya sido separado de mi prepucio*. *Pa* significa ser separado de su prepucio. Esto tiene igualmente toda su importancia, porque la circuncisión no tiene que ser tomada simplemente como una operación, por así decir, totalitaria. Un signo, *el ser separado de algo*, está propiamente articulado en una inscripción egipcia.

En vista del valor, el peso que se da en estas inscripciones, si puede decirse así, a la más mínima palabra, el hecho de que se mantenga al prepucio como objeto de la operación, al igual que aquel que la ha sufrido, es un matiz que les ruego adviertan. Volvemos a encontrarlo en el texto de Jeremías, tan enigmático y tan ininterpretado hasta ahora como el que les he mencionado hace un momento, en particular el de la circuncisión de su hijo por parte de Séfora.

Creo haber esbozado lo suficiente la función de la circuncisión — no sólo en sus coordenadas de fiesta, de iniciación, de introducción a una consagración especial, sino en su estructura de referencia a la castración a partir de sus relaciones con la estructuración del objeto del deseo — como para poder avanzar más con ustedes el día en que les he dado nuestra próxima cita.

27 DE MARZO DE 1963

LA S CINCO FORMAS DEL OBJETO a minúscula

XVI

LOS PÁRPADOS DE BUDA

La causa, síncopa del objeto
La certeza de la angustia
Los judíos y la función a *del resto*
El masoquismo cristiano
¿Hombre o mujer?

Los dejé con una afirmación que ponía en cuestión la función de la circuncisión en la economía del deseo, la del objeto en el sentido en que el psicoanálisis lo funda como objeto del deseo.

Esa lección terminó con un pasaje de Jeremías, parágrafos 24 y 25 del capítulo IX, que desde siempre ha planteado algunas dificultades a los traductores, porque el texto hebreo se traduciría — *Castigaré a todo circunciso en su prepucio.* Término paradójico al que los traductores, incluso uno de los últimos y uno de los mejores, Édouard Dhorme, han tratado de darle la vuelta con la fórmula — *Obraré con severidad contra todo circunciso al modo del incircunciso.*

Sólo recuerdo aquí este punto para indicarles que se trata, ciertamente, de cierta relación permanente con un objeto perdido en cuanto tal. Este objeto *a* en tanto que cortado presentifica una relación esencial con la separación en cuanto tal. El pasaje citado no es único en la Biblia, pero ilumina con su paradoja extrema qué está en juego cada vez que allí se emplean los términos circunciso e incircunciso. Se trata de algo que no está, ni mucho menos, localizado en ese pequeño pedazo de carne que es objeto del rito. *Incircunciso* de labios, incircunciso de corazón todas esas expresiones que son numerosas a lo largo de este texto, que son en él casi comunes y corrientes, destacan que la separación esencial respecto de una cierta parte del cuerpo, cierto apéndice, se convierte en simbólica de una relación fundamental con el cuerpo propio para el sujeto en adelante alienado.

Hoy retomaré las cosas con más amplitud, desde más arriba, desde más lejos.

Como algunos saben, vuelvo de un viaje que me ha aportado algunas experiencias, y también lo esencial — en todo caso, la proximidad, la visión, el encuentro con algunas de esas obras sin las cuales el estudio más atento de los textos, de la letra, de la doctrina, en particular en este caso la del budismo, no puede sino permanecer como algo seco, incompleto, sin vida.

Voy a reseñarles lo que fue este acercamiento para mí mismo, y veremos cómo se puede incluir en lo que es este año nuestra cuestión fundamental, en la medida en que la dialéctica sobre la angustia se desplaza hacia la cuestión del deseo.

1

El deseo es, en efecto, el fondo esencial, la meta, el punto de mira, también la práctica de todo lo que aquí se anuncia, en esta enseñanza, acerca del mensaje freudiano. Hay algo nuevo y absolutamente esencial que pasa por este mensaje, y es la vía por la que este mensaje avanza. ¿Quién de entre ustedes — bien habrá alguno, o algunos, espero — puede dar cuenta de ello?

En el punto en que nos hallamos, o sea, retomando nuestro impulso tras una larga interrupción, necesitamos motivar nuevamente aquello de lo que nos ocupamos este año, o sea, el lugar sutil, el lugar que tratamos de circunscribir y de definir, aquel lugar nunca advertido hasta ahora en todo lo que podemos llamar su irradiación ultrasubjetiva, el lugar central de la función pura del deseo, por así decir — lugar en el que les demuestro cómo se forma *a*, el objeto de los objetos.

Nuestro vocabulario ha promovido para este objeto el término de objetalidad como opuesto al de objetividad. Para condensar esta oposición en fórmulas rápidas, diremos que la objetividad es el término último del pensamiento científico occidental, el correlato de una razón pura, que, a fin de cuentas, se traduce en — se resume mediante, se articula en — un formalismo lógico. Si me siguen ustedes en mi enseñanza de los últimos cinco o seis años, saben que la objetalidad es otra cosa. Para darles el relieve de su punto crucial y forjar una fórmula equilibrada con respecto a la precedente, diré que la objetalidad es el correlato de un *pathos* de corte. Pero paradójicamente, es ahí donde este formalismo, en el sentido antiguo del término, coincide con su efecto. Tal efecto, desconocido en la *Crítica de la razón pura*, da cuenta, sin embargo, de dicho formalismo.

Incluso Kant, Kant sobre todo, sigue repleto de causalidad, permanece pendiente de la justificación — que hasta ahora ningún *a priori* ha conseguido reducir — de esta función, esencial de toda nuestra vivencia mental, la función de la causa. En todas partes, la causa demuestra ser irrefutable, irreductible, casi inasible para la crítica.

¿Cuál es esta función? ¿Cómo podemos justificar su subsistencia contra toda tentativa de reducirla? Casi puede decirse que esa tentativa constituye el movimiento sostenido de todo el progreso crítico de la filosofía occidental — movimiento nunca concluido.

Pues bien, si dicha causa demuestra ser tan irreductible, es en la medida en que se superpone, es idéntica en su función a lo que aquí les enseño este año a circunscribir y a manejar como aquella parte de nosotros mismos, aquella parte de nuestra carne, que permanece necesariamente atrapada en la máquina formal, algo sin lo cual el formalismo lógico no sería para nosotros absolutamente nada.

Este formalismo no hace más que requerirnos y darnos los marcos de nuestro pensamiento y de nuestra estética trascendental, nos atrapa por algún lado. Nosotros le damos, no tan solo la materia, no tan solo nuestro ser de pensamiento, sino el pedazo carnal arrancado de nosotros mismos. Es este pedazo lo que circula en el formalismo lógico tal como se constituyó mediante nuestro trabajo referido al uso del significante. La parte de nosotros mismos que está atrapada en la máquina y que es irrecuperable por siempre jamás. Objeto perdido en los distintos niveles de la experiencia corporal donde se produce su corte, él es el soporte, el substrato auténtico, de toda función de la causa.

Esa parte corporal de nosotros mismos es, esencialmente y por su función, parcial. Conviene recordar que es cuerpo, y que nosotros somos objetales, lo cual significa que sólo somos objetos del deseo en cuanto cuerpos. Punto esencial a recordar, puesto que uno de los campos creadores de la negación es apelar a algo distinto, a algún sustituto. El deseo sigue siendo siempre en último término deseo del cuerpo, deseo del cuerpo del Otro, y únicamente deseo de su cuerpo.

Ciertamente, decimos — *Es tu corazón lo que quiero y nada más*. Con esto, se pretende designar no sé qué de espiritual, la esencia de tu ser, o bien tu amor. Pero aquí el lenguaje traiciona, como siempre, la verdad. Este corazón sólo es metáfora si olvidamos que no hay nada en la metáfora que justifique el hábito propio de los libros de gramática de oponer el sentido propio al figurado. El corazón puede significar muchas cosas, metaforizar cosas distintas según las culturas y según las lenguas. Para los semitas, por ejemplo,

el corazón es el órgano de la inteligencia misma. Pero hacia donde quiero atraer su atención no es hacia estos matices. En esta fórmula, como en cualquier otra metáfora de órgano, el corazón debe ser tomado al pie de la letra. Funciona como parte del cuerpo, por así decir, como tripa. ¿Por qué una metáfora así ha subsistido tanto tiempo? Sabemos en qué lugares sigue viva, particularmente bajo la forma del culto del Sagrado Corazón.

Este pequeño volumen de Édouard Dhorme nos recuerda hasta qué punto el empleo metafórico de los nombres de partes del cuerpo es fundamental para cualquier comprensión de la literatura viva del hebreo y del acadio, donde, cosa curiosa, no existe la expresión *todas las partes del cuerpo*. Les recomiendo este libro, se puede encontrar porque acaba de ser reeditado por Gallimard. Allí todas las partes del cuerpo pasan a sus funciones metafóricas, singularmente el órgano sexual, y en especial el órgano sexual masculino. Los textos que evocaba hace un momento sobre la circuncisión, el órgano sexual y el prepucio, extrañamente, se omiten y ni siquiera figuran en el índice.

El uso metafórico, siempre vivo, de esa parte del cuerpo para expresar lo que, en el deseo, va más allá de la apariencia, ¿cómo explicarlo, sino porque la causa ya está alojada en la tripa y figurada en la falta? Hay una obsesión por la tripa causal.

Por otra parte, toda la discusión mítica sobre las funciones de la causalidad se refiere siempre a una experiencia corporal — desde las posiciones más clásicas hasta aquellas más o menos modernizadas, por ejemplo la de un Maine de Biran.

Éste trata de hacernos perceptible, mediante el sentido del esfuerzo, el equilibrio sutil en torno al cual se juega la posición de lo que está determinado y lo que es libre. ¿Qué voy a plantear yo para que resulte sensible lo que está en juego en el orden de la causa? A fin de cuentas, si presto atención a la función de mi brazo — pero mi brazo en la medida en que lo aíslo, considerándolo en cuanto tal como intermediario entre mi voluntad y mi acto — es en la medida en que por un instante queda aislado y requiere a toda costa que lo recupere de algún modo. Tengo que modificar de inmediato el hecho de que, si bien es instrumento, sin embargo no es libre. Tengo que precaverme, por así decir, contra el hecho, no ya de su amputación, sino de su no-control — contra el hecho de que otro pudiera apoderarse de él, de que yo pueda convertirme en el brazo derecho o el brazo izquierdo de otro — o, simplemente, contra el hecho de que pueda olvidármelo en el metro, como un vulgar paraguas, como aquellos corsés que, al parecer, todavía se encontraban allí hace algunos años, en abundancia.

Nosotros, analistas, sabemos lo que esto quiere decir. La experiencia de la histérica es para nosotros suficientemente significativa como para que sepamos que esta comparación, donde se deja entrever que el brazo puede ser olvidado, ni más ni menos, como un brazo mecánico, no es una metáfora forzada. Por eso me tranquilizo en cuanto a la pertenencia de este brazo con la función del determinismo. Hasta cuando olvido su funcionamiento, me importa mucho saber que funciona de un modo automático, y me importa que, en un nivel inferior, toda clase de reflejos tónicos o voluntarios, toda clase de condicionamientos, me aseguren que no se escapará, aunque por mi parte haya algún momento de descuido.

La causa surge pues siempre en correlación con el hecho de que algo es sometido a la consideración del conocimiento. Ahora bien, es precisamente el deseo lo que anima la función del conocimiento. Cada vez que es invocada, y en su registro más tradicional, la causa es la sombra, o la contrapartida, de lo que es punto ciego en la función del conocimiento. Esto, no esperamos a Freud para recordarlo. ¿Será necesario que evoque a Nietzsche y a otros antes que él, que han puesto en tela de juicio que haya deseo bajo la función de conocer? — es lo que pretende Platón, lo cual le hace creer en la función central, original, creadora, del Soberano Bien — es lo que pretende Aristóteles, lo cual le hace creer en aquel singular primer motor que ocupará el lugar del *nous* anaxagórico, aunque éste no puede ser un motor sordo y ciego a lo que él mismo sostiene, a saber, todo el cosmos. Estos cuestionamientos ponen siempre en cuestión lo que el conocimiento se cree obligado a urdir como causa última.

Esta clase de crítica, ¿a qué conduce? A un cuestionamiento sentimental de lo que parece más despojado de sentimiento, a saber, el conocimiento elaborado y purificado en sus últimas consecuencias. Apunta a crear un mito de origen psicológico. Son las aspiraciones, los instintos, las necesidades — añadan *religiosas*, sólo estarán dando un paso más, y seremos responsables de todos los extravíos de la razón, de la *Schwärmerei* kantiana, con todo lo que de ella desemboca implícitamente en el fanatismo.

¿Es ésta una crítica con la que podamos conformarnos? ¿No podemos llevar más lejos lo que está en juego, articularlo más osadamente, más allá de lo psicológico que se inscribe en la estructura? Apenas hace falta decir que esto es exactamente lo que nosotros hacemos.

No se trata de un sentimiento que requiera ser satisfecho, sino de una necesidad estructural. La relación del sujeto con el significante necesita la estructuración del deseo en el fantasma, y el funcionamiento del fan-

tasma implica una síncopa temporalmente definible de la función del *a*, que por fuerza se borra y desaparece en una determinada fase del funcionamiento fantasmático. Esta *afanisis* del *a*, la desaparición del objeto en tanto que éste estructura cierto nivel del fantasma, es algo cuyo reflejo tenemos en la función de la causa. Cada vez que nos encontramos ante este funcionamiento último de la causa, irreductible incluso a la crítica, tenemos que buscar su fundamento y su raíz en este objeto oculto en tanto que sincopado.

Un objeto oculto está en el origen de la fe otorgada al primer motor de Aristóteles, que hace un momento he considerado sordo y ciego a aquello que lo causa. La certeza que acompaña a lo que llamaré la prueba esencialista, que no sólo está en San Anselmo, porque la encontrarán ustedes igualmente en Descartes, basada en la perfección objetiva de la idea para fundar en ella la existencia de esta última, esa certeza, tan discutible y siempre sujeta a la irrisión, precaria e irrisoria a la vez, si se mantiene a pesar de toda la crítica, si siempre nos vemos llevados, por el camino que sea, a volver a ella, es porque es la sombra de otra certeza, y esta certeza ya la he llamado aquí por su nombre, es la de la angustia.

La angustia, les he dicho que es preciso definirla como aquello que no engaña, precisamente en la medida en que todo objeto se le escapa. La certeza de la angustia está fundada, no es ambigua. La certeza ligada al recurso a la causa primera no es más que la sombra de esta certeza fundamental. Es su carácter de sombra lo que le da su costado esencialmente precario. Este costado, en verdad, sólo se supera mediante la articulación afirmativa que caracteriza a lo que he llamado argumento esencialista, pero esto no convence, porque dicha certeza, si la buscamos en su verdadero fundamento, se revela como lo que es, un desplazamiento, una certeza segunda respecto de la certeza de la angustia.

¿Qué implica esto? Seguramente, el cuestionamiento más radical que jamás se haya articulado en nuestra filosofía occidental de la función del conocimiento.

Esta crítica sólo puede empezar a hacerse de la forma más radical si nos percatamos de que ya en el fantasma hay conocimiento.

2

¿De qué naturaleza es este conocimiento que hay ya en el fantasma?

No es más que esto — el hombre que habla, el sujeto en tanto que habla, está ya implicado por esta palabra en su cuerpo. La raíz del conocimiento es este compromiso en el cuerpo.

No se trata, sin embargo, de la clase de compromiso que la fenomenología contemporánea trató de subrayar de una forma fecunda y sugestiva recordándonos que la totalidad de la función y de la presencia corporales — estructura del organismo de Goldstein, estructura del comportamiento de Merleau-Ponty — está comprometida en toda percepción. Esta vía, cargada de toda una cosecha de hechos, nos ofrece algo que desde siempre nos ha parecido bien deseable, la solución del dualismo del espíritu y del cuerpo. Ella hace del cuerpo, tomado en el plano funcional, una especie de doble, de reverso, de todas las funciones del espíritu. No por ello debemos estar satisfechos, porque de todas formas algo se escamotea allí.

Las reacciones filosóficas, de naturaleza fideísta, que la fenomenología contemporánea ha podido producir en quienes sirven a la causa materialista, no carecen, seguramente, de motivación, en la medida en que, tal como está articulado, incluso dejado al margen de la experiencia en la exploración inaugurada por la fenomenología contemporánea, el cuerpo se convierte en algo irreductible a los mecanismos materiales. Tras muchos siglos en que se hizo del alma un cuerpo espiritualizado, la fenomenología contemporánea nos hace del cuerpo un alma corporeizada.

Lo que nos interesa en la cuestión — y a lo que hay que reconducir la dialéctica de la causa — no es en absoluto el cuerpo participando en su totalidad. No se trata de que advirtamos que para ver no sólo se necesitan los ojos, sino que nuestras reacciones son distintas según nuestra piel se bañe o no en una determinada atmósfera de color, como nos lo hizo notar Goldstein, a quien no le faltaban experiencias perfectamente válidas. No es este orden de hechos el que está implicado en nuestra mención de la función del cuerpo, sino el compromiso del hombre que habla en la cadena del significante, con todas sus consecuencias, y su repercusión, en lo sucesivo, fundamental, ese punto escogido de una irradiación ultrasubjetiva, esa fundación del deseo, para decirlo todo. No se trata del cuerpo como algo que nos permitiría explicarlo todo mediante una especie de esbozo de la armonía del *Umwelt* y del *Innenwelt*, sino que en el cuerpo hay siempre, debido a este compromiso en la dialéctica significante, algo separado, algo sacrificado, algo inerte, que es la libra de carne.

No podemos sino sorprendernos una vez más, en este punto, ante el increíble genio que guió a aquel que llamamos Shakespeare, cuando fijó en la figura del mercader de Venecia la temática de la libra de carne. Viene muy bien para recordarnos que la ley de la deuda y del don — este hecho social total, como lo expresó, luego, Marcel Mauss, aunque ciertamente no era ésta una dimensión que pudiera pasar desapercibida en los albores del siglo XVII — no le debe su importancia a ningún elemento que podamos considerar como tercero, en el sentido de un tercero exterior — intercambio de las mujeres o de los bienes, como lo recuerda Lévi-Strauss en sus *Estructuras elementales* —, sino que lo que está en juego en el pacto no puede ser y no es más que la libra de carne, que debe ser tomada, como dice el texto de *El Mercader*, de muy cerca del corazón.

Indudablemente, si Shakespeare, animando con esta temática una de sus piezas más candentes, se la atribuye a aquel mercader que es Shylock y que es un judío — llevado por una especie de adivinación que no es nada más que el reflejo de algo que siempre se insinúa y nunca se aborda en toda su profundidad —, no lo hace porque sí. Es que, en efecto, ninguna historia escrita, ningún libro sagrado, ninguna biblia, para decirlo con todas las letras, más que la Biblia hebraica, sabe hacernos vivir la zona sagrada donde se evoca la hora de la verdad, que anuncia el encuentro con el lado implacable de la relación con Dios, con esa maldad divina que hace que siempre sea con nuestra carne con lo que debemos saldar la deuda.

Este dominio que apenas he rozado para ustedes, hay que llamarlo por su nombre. El nombre que lo designa, y que constituye para nosotros lo más valioso de los distintos textos bíblicos que he evocado, es correlativo de lo que se llama el sentimiento antisemita, respecto del cual tantos analistas han creído que debían interrogarse, no sin éxito algunas veces, para determinar sus fuentes. Éstas deben buscarse, precisamente, en esa zona sagrada, y yo diría casi prohibida, articulada allí mejor que en ninguna otra parte, y no sólo articulada sino viva, siempre presente en la vida de ese pueblo en la medida en que subsiste por sí mismo en la función que, a propósito del *a*, ya he articulado con un nombre — el nombre del resto.

¿Qué es el resto? Es lo que sobrevive a la prueba de la división del campo del Otro por la presencia del sujeto. En cierto pasaje bíblico, este resto está formalmente metaforizado con la imagen del tronco del árbol cortado, del cual, en su función viviente, surge el nuevo tronco, en el nombre del segundo hijo de Isaías, Sear-Yasub. Hay un resto que retorna en el *shorit* que encontramos también en cierto pasaje de Isaías. La función del resto, esa función irreductible que sobrevive a la prueba del encuentro con el significante puro — éste es el punto adonde los había conducido ya al término de mi última conferencia, con el pasaje de Jeremías sobre la circuncisión.

También les indiqué cuál era la solución cristiana — debería decir la atenuación cristiana — para esta relación irreductible con el objeto del corte. Es, nada más y nada menos, el milagro que caracteriza a la salida masoquista, puesto que el cristiano ha aprendido, a través de la dialéctica de la Redención, a identificarse idealmente con Aquel que se hizo idéntico a dicho objeto, al desecho dejado por la venganza divina.

En la medida en que esta solución ha sido vivida, orquestada, adornada, poetizada, he podido, hace no más de cuarenta y ocho horas, tener una vez más un encuentro, cómico a más no poder, con el occidental que vuelve de Oriente y que considera que allí no tienen corazón, son unos astutos, hipócritas, negociantes, incluso estafadores — se entregan, Dios mío, a toda clase de pequeñas artimañas.

El occidental que me hablaba era un hombre de una ilustración mediana, aunque él mismo se consideraba una estrella de magnitud algo superior. Creía que si había sido bien recibido en Japón, era porque allí las familias se beneficiaban de demostrar que estaban relacionadas con alguien que casi había sido un premio Goncourt. He aquí una de esas cosas, me dijo, que, por supuesto, no ocurrirían en mi — en este punto, censuro el nombre de su provincia —, digamos, Camargue natal, pues como todo el mundo sabe vamos con el corazón en la mano, somos gente mucho más franca, nunca hay esas maniobras oblicuas.

Tal es la ilusión del cristiano, que siempre cree tener más corazón que los demás. Y esto, Dios mío, ¿por qué? La cosa, sin duda, parece más clara si se percatan ustedes de que el fondo del masoquismo, que es la tentativa de provocar la angustia del Otro, aquí convertida en la angustia de Dios, se ha convertido para el cristiano en una segunda naturaleza. Lo que esta hipocresía tiene de lúdico y de ambiguo, podemos percibirlo en la experiencia analítica a propósito de la posición perversa.

Esta hipocresía, ¿vale más o vale menos que aquello que él percibe como la hipocresía oriental? Tiene razón cuando siente que no es la misma. Es que el Oriental no está cristianizado, y en este punto es donde vamos a tratar de adentrarnos.

3

No voy a hacer aquí de Keyserling explicándoles la psicología oriental. En primer lugar, no hay psicología oriental. Gracias a Dios, hoy día se va directo a Japón por el Polo Norte, lo cual tiene la ventaja de hacernos sentir que muy bien podría considerarse una península de Europa. Lo es, en efecto, se lo aseguro, y un día verán ustedes aparecer, se lo predigo, a algún Robert Musil japonés, que nos mostrará en qué estamos, y hasta qué punto esa relación del cristiano con el corazón se encuentra todavía viva o si está fosilizada.

No es ahí adonde quiero llevarlos hoy. Quiero tomar un atajo, utilizar una experiencia, estilizar un encuentro, que fue el mío, para acercarme a algo perteneciente al campo de lo que todavía puede permanecer vivo de las prácticas budistas, y en particular las del Zen.

Hacen bien en pensar que no será en un raid tan breve como les podré aportar algo al respecto. Les diré quizás, al término de lo que ahora vamos a recorrer, una frase recogida simplemente del abad de uno de los conventos de Kamakura, a quien me permitió acceder. Sin que por mi parte yo se lo solicitara, me aportó una frase que no me parece fuera de lugar en relación a lo que estamos tratando de definir aquí acerca de la relación del sujeto con el significante. Pero esto es más bien un campo que debe reservarse para el futuro. Los encuentros de los que hablaba hace un momento eran más modestos, más accesibles, más fáciles de insertar en esos viajes relámpago a los que nos limita el tipo de vida que llevamos. Son encuentros con obras de arte.

Puede parecerles sorprendente que califique de este modo estatuas cuya función es religiosa y que en principio no fueron hechas con el fin de representar obras de arte. Lo son, sin embargo, indiscutiblemente, en su intención y en su origen, siempre se sintió que lo eran y así eran recibidas, independientemente de tal función. No está, pues, fuera de lugar que tomemos esta vía de acceso para recibir de ellas algo que nos conduzca, no diré a su mensaje, sino a lo que pueden representar de una determinada relación del sujeto humano con el deseo.

He hecho a toda prisa, con la intención de preservar una integridad que considero muy importante, un pequeño montaje de tres fotos de una sola estatua, de entre las más bellas que se puedan ver en esta zona en la que abundan, todas ellas del siglo X. Ésta se encuentra en el monasterio de mujeres, el convento de Todai-ji, en Nara, el lugar donde se ejerció la autoridad imperial durante varios siglos, antes del siglo X. Manipúlenlas con precaución, porque pienso recuperar enseguida estas tres fotos.

Entramos en el budismo. Como ustedes saben, su objetivo, los principios tanto del recurso dogmático como de la práctica ascética que con ellos se puede relacionar, pueden resumirse en esta fórmula que nos interesa en el punto más crucial — el deseo es ilusión. ¿Qué significa esto? Ilusión no puede ser aquí más que referencia al registro de la verdad. La verdad de la que se trata no puede ser una verdad última, porque queda por precisar, junto a la ilusión, la función del ser. Decir que el deseo es ilusión es decir que no tiene soporte, que no desemboca en nada, ni apunta a nada. Ahora bien, ya han oído ustedes hablar bastante, aunque sólo sea en Freud, del Nirvana, para saber que no se identifica con una pura reducción a la nada. El uso de la negación, que es corriente en el Zen, por ejemplo, mediante el recurso al signo *mou*, 無, no da lugar a engaño. Se trata de una negación bien particular, un *no tener*, lo cual, por sí solo, bastaría para ponernos en guardia.

Aquello de lo que se trata, al menos en la etapa intermedia de la relación con el Nirvana, está siempre articulado, de una forma extendida en toda formulación de la verdad búdica, en el sentido de un no dualismo. Si hay un objeto de tu deseo, no es nada más que tú mismo. No es éste, por otra parte, un rasgo original del budismo. *Tan wan asi*, es a ti mismo a quien reconoces en el otro, ya está inscrito en el Vedanta.

Como es imposible hacer en modo alguno una historia y una crítica del budismo, sólo lo recuerdo aquí para aproximarnos, por la vía más corta, a aquello que es para nosotros utilizable de la experiencia — muy particular, como verán — que yo mismo tuve en relación con esa estatua.

La experiencia búdica, tal y como, por etapas, por progresos, tiende a establecerse para aquel que la vive, quien se introduce por sus caminos de un modo propiamente ascético — y sin duda esto es infrecuente —, supone una referencia eminente a la función del espejo. Por otra parte, esta metáfora es habitual. Hace mucho tiempo, debido a lo que ya conocía al respecto, mencioné, en uno de mis textos, ese espejo sin superficie donde no se refleja nada. Tal era el término, la etapa si ustedes quieren, la fase a la que pretendía referirme, para el fin preciso al que entonces apuntaba. Lo encontrarán ustedes en mi artículo sobre la causalidad psíquica. Esta relación en espejo con el objeto es para toda gnoseología una referencia tan común y de tan fácil acceso, que también resulta fácil incurrir en el error de la proyección. Sabemos hasta qué punto es fácil que las cosas de afuera adquieran el color de nuestra alma, e incluso su forma, e incluso que se nos aproximen bajo la forma de un doble.

Pero si introducimos el objeto *a* como esencial en la relación con el deseo, el asunto del dualismo y del no dualismo adquiere un relieve muy distinto. Si lo más *yo mismo* que hay está en el exterior, no tanto porque yo lo haya proyectado como porque ha sido separado de mí, las vías que tomaré para su recuperación ofrecen una variedad muy diferente.

Para dar a la función del espejo en esta dialéctica del reconocimiento un sentido que no sea del orden de un juego de manos, del escamoteo, de la magia, conviene hacer algunas observaciones, la primera de las cuales, que no debe ser tomada en el sentido idealista, es que el ojo es ya un espejo.

El ojo, llegaría a decir yo, organiza el mundo como espacio. Refleja aquello que, en el espejo, es reflejo, pero al ojo más penetrante le resulta visible el reflejo del mundo del que él mismo es portador en ese ojo que ve en el espejo. Para decirlo todo, no hacen falta dos espejos opuestos para que se creen ya hasta el infinito los reflejos del palacio de los espejos. En cuanto hay el ojo y un espejo, se produce un despliegue infinito de imágenes entre-reflejadas.

Esta observación no es una simple cuestión de ingeniosidad, sino que nos permite volver al punto privilegiado que está en el origen, y que es el mismo que aquel donde se anuda la dificultad original de la aritmética, el fundamento del Uno y del cero.

La imagen que se produce en el ojo, aquella que pueden ver ustedes en la pupila, exige al principio un correlato que, a su vez, no sea una imagen. Si la superficie del espejo no está ahí en absoluto para soportar el mundo, no es que no haya nada que refleje este mundo, no es que el mundo se desvanezca con la ausencia del sujeto, es propiamente que no se refleja nada. Esto significa que antes del espacio hay un Uno que contiene la multiplicidad en cuanto tal, que es anterior al despliegue del espacio en cuanto tal — espacio que nunca es más que un espacio elegido en el que sólo pueden caber cosas yuxtapuestas mientras haya lugar. Que este lugar sea indefinido, o infinito, no cambia en nada la cuestión.

Para que entiendan lo que quiero decir en cuanto a este Uno que no es *mia* sino *pollè,* todos en plural, les mostraré simplemente lo que pueden ver ustedes en Kamakura. Se trata de Buda, obra de un escultor cuyo nombre es muy conocido, de finales del siglo XII, representado materialmente por una estatua de tres metros de alto, y materialmente representado por miles de otras estatuas.

Esto produce cierta impresión, tanto más cuanto que uno desfila ante ellas por un pasillo bastante estrecho, y mil estatuas ocupan lugar, sobre todo si todas ellas son de talla humana, perfectamente hechas e individualizadas.

Este trabajo le tomó cien años al escultor mencionado y a su escuela. Van a ver ustedes el efecto que produce, ver eso de frente, y luego, cuando avanzas por el pasillo, en visión perspectiva oblicua.

La oposición monoteísmo/politeísmo no es quizás algo tan claro como ustedes se lo representan habitualmente, porque las mil y una estatuas que hay allí son todas idénticamente el mismo Buda. Por otra parte, por derecho propio, cada uno de ustedes es un Buda — por derecho propio, porque, por razones particulares, pueden haber sido arrojados al mundo con algo que cojea y que les obstaculizará el acceso de un modo más o menos irreductible.

Con todo, el Uno subjetivo, en su multiplicidad y variabilidad infinitas, demostró aquí ser idéntico al Uno último, en el acceso consumado al no-dualismo, al más allá de toda variación patética y de todo cambio cósmico. Si tenemos que interesarnos en ello no es tanto como fenómeno, sino por lo que nos permite entender de las relaciones que demuestra por las consecuencias que ha tenido, histórica y estructuralmente, en los pensamientos de los hombres.

Debo aportarles algunas precisiones.

La primera es que, gracias a efectos de multiplicación inscritos en la multiplicidad de los brazos, de las insignias y de algunas cabezas que coronan la cabeza central, hay aquí en realidad treinta y tres mil trescientos treinta y tres seres idénticos. Esto no es más que un detalle.

La segunda es que no es, hablando en términos absolutos, el dios Buda. Es un Bodhisattva, o sea, para ir deprisa, un casi-Buda. Sería Buda del todo si, precisamente, no estuviera ahí, pero lo está, y bajo esta forma multiplicada que exigió mucho trabajo. Estas estatuas no son más que la imagen del trabajo que da estar ahí, ahí para ustedes. Es un Buda que todavía no ha conseguido desinteresarse de la salvación de la humanidad, debido sin duda a uno de aquellos obstáculos que mencionaba hace un momento. Por eso, si son ustedes budistas, se prosternarán ante esta suntuosa asamblea. Le deben reconocimiento a la unidad que se ha tomado la molestia, en tan gran número, de estar al alcance para socorrerlos. La iconografía enumera en qué casos los socorrerán.

El Bodhisattva en cuestión se llama en sánscrito *Avalokiteshvara.* Su nombre está excesivamente extendido, sobre todo en nuestros días, en la esfera mundana que practica el yoga.

La primera imagen de la estatua que he hecho circular entre ustedes es una avatar histórico de este personaje. Antes de que me interesara en el japonés, la suerte hizo que tomara los caminos adecuados y que explicara,

con mi buen maestro Demiéville, en los años en que el psicoanálisis me dejaba más tiempo libre, aquel libro llamado *El loto de la verdadera ley*, que fue escrito en chino por Kamârajîva para traducir un texto sánscrito. Este texto es más o menos el momento histórico en que se produce el avatar, la metamorfosis singular que voy a pedirles que recuerden, a saber, que Avalokiteshvara, aquel que escucha el llanto del mundo, se transforma — a partir de la época de Kamârajîva, que me parece en parte el responsable de que esto ocurra — en una divinidad femenina.

Se llama — creo que ustedes ya están un poco en sintonía — Kwan yin, o también Kwan ze yin. Este nombre tiene el mismo sentido que el nombre de Avalokiteshvara, que es la que considera, la que va, la que se pone de acuerdo. Esto es *Kwan*. Es la palabra de la que les hablaba hace un momento. Es su gemido o su llanto. El *ze* a veces puede borrarse.

Kwan yin es una divinidad femenina. En China esto es así sin ninguna ambigüedad, aparece siempre bajo una forma femenina, y en lo que quiero que se fijen un instante es en esta transformación. En Japón, las mismas palabras se leen *Kwan non* o *Kwan ze non*, según se inserte o no el carácter del mundo.

No todas las formas de *Kwan non* son femeninas, yo diría incluso que la mayoría no lo son. Ya que tienen ante ustedes la imagen de las estatuas de este templo, donde la misma santidad o divinidad — término que debe ser dejado en suspenso — está representada bajo una forma múltiple, pueden advertir que los personajes están provistos de pequeños bigotes e infinitas barbas apenas esbozadas. Tienen ahí, pues, una forma masculina, lo cual corresponde, en efecto, a la estructura canónica de lo que representan esas estatuas, con el número de cabezas y de brazos convenientes.

En la primera estatua cuyas representaciones les he hecho circular, se trata exactamente del mismo ser. Esta estatua responde a la forma especificada como una *Nyo i Rin, Kwan non*, o *Kwan ze non*. *Nyo i Rin* significa, al igual que su correspondiente sánscrito, *como la rueda de los deseos*.

He aquí, pues, lo que se nos presenta.

Reencontramos por doquier a las divinidades prebúdicas asimiladas a los diferentes niveles de esta jerarquía, que se articulan, por lo tanto, como niveles, etapas, formas de acceso a la realización última de la Belleza, o sea, la inteligencia última del carácter radicalmente ilusorio de todo deseo. Sin embargo, en el interior mismo de esta multiplicidad convergente hacia un centro que es en esencia un centro de ninguna parte, verán ustedes resurgir, de la forma más encarnada, lo que podría tener de más vivo, de más real, más animado, más humano, más patético, en una relación primera con

el mundo divino, que por su parte se alimentaba en lo esencial de toda una variación del deseo, y estaba como puntuada por ella. La Santidad, con S mayúscula, casi la más central en el acceso a la Belleza, se encuentra encarnada en una forma femenina de la divinidad que se ha llegado a identificar en el origen nada más y nada menos que con la reaparición de la Shakti india, principio femenino del mundo, con el alma del mundo.

Esto es algo en lo que debemos detenernos un instante.

No sé si esta estatua cuyas fotos les he hecho llegar ha conseguido establecer en ustedes la vibración, la comunicación a la que, se lo aseguro, en su presencia uno puede ser sensible. Yo lo he sido y no fui el único.

El azar hizo que, acompañado de mi guía — uno de esos japoneses para quienes ni Maupassant, ni Mérimée tienen secretos, ni nada de nuestra literatura, no entro en detalles, también Valéry, por otra parte en todo el mundo sólo se oye hablar de Valéry, el éxito del Mallarmé de los nuevos ricos es una de las cosas que causan más consternación en nuestra época, pero recuperemos nuestra serenidad — entrara en el pequeño hall de esta estatua, y encontrara ahí arrodillado a un hombre de entre treinta y treinta y cinco años, algo así como un empleado muy humilde, quizá un artesano, verdaderamente muy gastado ya por la existencia. Estaba de rodillas frente a esta estatua, y manifiestamente estaba rezando, lo cual no es algo en lo que estemos tentados de participar. Pero tras haber rezado, se acercó mucho a la estatua, pues nada impide tocarla, a la derecha, a la izquierda y por debajo. La miró así durante un tiempo que yo no sabría determinar, no vi el final, pues a decir verdad ese tiempo se superpuso al de mi propia mirada. Era verdaderamente una mirada efusiva, de un carácter tanto más extraordinario cuanto que se trataba, no de un hombre vulgar, pues un hombre que se comporta así no puede serlo, sino de alguien que no parecía predestinado de ningún modo a esta forma de comunión artística, salvo por el fardo tan evidente que soportaba, resultado de sus trabajos, sobre sus espaldas.

El otro apartado de esta aprehensión, voy a dárselo bajo otra forma.

Han visto ustedes la estatua, su rostro, han visto esa expresión absolutamente impactante por el hecho de que es imposible leer en ella si es toda para ustedes o permanece toda en el interior. Entonces yo no sabía que era una Nyo i Rin, una Kwan ze non, pero hacía tiempo que había oído hablar de la Kwan yin. Pregunté, a propósito de estas estatuas, así como de otras — *En fin, ¿es un hombre o una mujer?*

Les ahorro los debates, los rodeos de lo que se desarrolló en torno a esta pregunta, que tiene todo su sentido en Japón, les repito, puesto que los

Kwan ze no están hechos todos de una forma unívoca. Y entonces lo que recogí tiene algo de encuesta, en fin, algo así como el informe Kinsey — tuve la certeza de que, para este muchacho cultivado, merimeniamo, maupassantesco, así como para un gran número de sus camaradas a quienes hice interrogar, la cuestión de saber, ante una estatua de esta clase, si es macho o hembra, no se había planteado nunca.

Creo que hay aquí un hecho que es decisivo en otro sentido para abordar lo que podremos llamar la variedad de soluciones al problema del objeto. Por todo lo que acabo de contarles de mi primer abordaje de este objeto, creo haberles mostrado lo suficiente hasta qué punto es un objeto para el deseo.

Si necesitan todavía más detalles, podrán advertir que no hay abertura del ojo en esta estatua. Ahora bien, las estatuas búdicas tienen siempre ojos, no puede decirse que cerrados, ni semicerrados, pues ésta es una posición del ojo que sólo se obtiene mediante un aprendizaje, o sea, un párpado bajado que sólo deja pasar un hilo del blanco del ojo y un borde de la pupila. Todas las estatuas de Buda están realizadas de este modo. Esta estatua, por su parte, no tiene nada semejante. A la altura del ojo tiene, simplemente, una especie de cresta aguda, que hace que, con el reflejo de la madera, siempre parezca que debajo hay un ojo. Pero en la madera no hay nada. Examiné bastante la madera, pedí información, y la solución que obtuve — sin que yo mismo pueda decidir hasta qué punto hay que creer en ella, me la dio alguien muy especializado, muy serio, el profesor Kando, por decir su nombre — es que la hendidura del ojo en esta estatua desapareció a lo largo de los siglos, debido al masaje al que la sometieron más o menos cotidianamente las monjas del convento, cuyo tesoro más preciado es esta estatua, creyendo enjugar las lágrimas de este rostro del recurso divino por excelencia.

Por otra parte, la estatua entera es tratada por las manos de las religiosas de la misma forma que este borde del ojo. Su lustre es algo increíble, algo de lo que la foto no puede darles sino un vago reflejo — reflejo de lo que es en ella la irradiación invertida de algo que no se puede ignorar que es como un largo deseo, puesto en el curso de los siglos por aquellas reclusas en esta divinidad de sexo psicológicamente indeterminable.

Lo avanzado de la hora no me permite llevar más lejos mi discurso. Lo que les he dicho hoy nos permitirá ilustrar el pasaje al que hemos llegado.

Hay, en el estado oral, cierta relación de la demanda con el deseo velado de la madre. Hay, en el estado anal, la entrada en juego, para el deseo,

de la demanda de la madre. Hay, en el estadio de la castración fálica, el menos-falo, la introducción de la negatividad en cuanto al instrumento del deseo, en el momento en que surge el deseo sexual como tal en el campo del Otro. Pero el proceso no se detiene en estas tres etapas, ya que en su límite debemos reencontrar la estructura del *a* como separado.

No sin razón les hablé hoy de un espejo, no el del estadio del espejo, de la experiencia narcisista, de la imagen del cuerpo en su totalidad, sino del espejo en la medida en que es ese campo del Otro donde debe aparecer por primera vez, si no el *a*, por lo menos su lugar — en suma, el resorte radical que hace pasar del nivel de la castración al espejismo del objeto del deseo.

¿Cuál es la función de la castración en este objeto, esta estatua, del tipo más turbador, por ser al mismo tiempo nuestra imagen y otra cosa, mientras que, en el contexto de una cultura determinada, aparece como algo que no tiene relación con el sexo? He aquí el hecho extraño y característico al que les he llevado hoy.

8 DE MAYO DE 1963

XVII

LA BOCA Y EL OJO

Los labios, los dientes, la lengua
El lactante, parásito
Punto de angustia y punto de deseo
Angustia y orgasmo
Anulación escópica de la castración

La lista de los objetos en la teoría freudiana, objeto oral, objeto anal, objeto fálico — ya saben ustedes que pongo en duda que el objeto genital sea homogéneo a éstos — debe ser completada.

En efecto, el objeto definido en su función por su lugar como *a*, el objeto que funciona como resto de la dialéctica entre el sujeto y el Otro, está todavía por definirse en otros niveles en el campo del deseo. Todo se lo indica a ustedes en lo que he esbozado en mi enseñanza, y más especialmente en la de este año.

Por ejemplo, aunque de un modo aproximado, ya lo he indicado lo suficiente como para que perciban que el deseo vinculado a la imagen es función de cierto corte sobrevenido en el campo del ojo. O también otra cosa, y que va más lejos de lo que ya conocemos — lo que hasta ahora se mostraba como algo enigmático en forma de cierto imperativo llamado categórico, en el que encontramos de nuevo el carácter de certeza fundamental ya advertido por la filosofía tradicional y articulado por Kant bajo la forma de la conciencia moral. Abordarlo desde la perspectiva del *a* nos permite situarlo en su lugar.

Si he optado por proceder este año a partir de la angustia, es porque este camino revivifica toda la dialéctica del deseo, y es el único que nos permite introducir una nueva claridad en cuanto a la función del objeto respecto al deseo.

Mi lección de la última vez quiso presentificarles cómo todo un campo de la experiencia humana que se propone como algo que constituye una especie de salvación, la experiencia búdica, llegó a plantear como su principio que el deseo es ilusión.

¿Qué significa esto? Es fácil sonreír ante la rapidez de la aserción *todo es nada*. Por otra parte ya dije que no es de esto de lo que se trata en el budismo. Pero si la aserción de que el deseo no es más que ilusión puede también tener un sentido para nuestra experiencia, se trata de saber cómo puede introducirse tal sentido y, para decirlo todo, dónde está el engaño.

El deseo, yo les enseño a vincularlo a la función del corte, y a ponerlo en una determinada relación con la función del resto, que sostiene y anima el deseo, tal como aprendemos a situarlo en la función analítica del objeto parcial. Otra cosa distinta es la falta a la que está vinculada la satisfacción.

La distancia, la no coincidencia de esta falta con la función del deseo en acto, estructurado por el fantasma y por la vacilación del sujeto en su relación con el objeto parcial, ahí está lo que crea la angustia, y la angustia es lo único que apunta a la verdad de dicha falta. Por eso en cada etapa de la estructuración del deseo, si queremos comprender de qué se trata en la función del deseo, debemos situar lo que llamaré el punto de angustia.

Esto nos hará volver sobre nuestros pasos — en un movimiento dirigido por toda nuestra experiencia, pues todo ocurre como si, tras dar Freud con un obstáculo, el del complejo de castración, la teoría analítica hubiera conocido una suerte de reflujo, un retorno que la devolvía a la búsqueda del funcionamiento más radical de la pulsión en el plano oral. Ahora bien, este obstáculo, yo planteo que es sólo aparente y que nunca hasta ahora ha sido franqueado.

Lo que voy a decirles hoy quizás nos permitirá concluir con algunas afirmaciones sobre lo que significa el tope al que llega Freud en el complejo de castración.

1

Es un hecho singular que el psicoanálisis, que inauguralmente percibió la función nodal de lo que es propiamente sexual en la formación del deseo, se haya visto llevado a lo largo de su evolución histórica a buscar cada vez más en la pulsión oral el origen de todos los accidentes, anomalías, hiancias, que pueden producirse en la estructuración del deseo.

Decir que es cronológicamente original no es decirlo todo, todavía es preciso justificar que sea estructuralmente original, y que a ella deba remitirse a fin de cuentas la etiología de todos los tropiezos de los que nos ocupamos.

Por otra parte, ya he abordado lo que debe reabrir para nosotros la cuestión de esta reducción a la pulsión oral. Tal como funciona en la actualidad, no es sino un modo metafórico de abordar lo que ocurre en el plano del objeto fálico, eludiendo el obstáculo creado por el hecho de que Freud no resolvió nunca en último término el funcionamiento del complejo de castración. La reducción oral lo vela, y permite hablar de él sin tropezar con el obstáculo. Pero si bien es justo hablar de metáfora, tenemos que encontrar en el mismo plano de la pulsión oral la indicación de por qué razón aquí es tan solo metáfora.

Por eso ya traté de retomar una vez la función del corte del objeto relativa al nivel de la pulsión oral, la disyunción entre el lugar de la satisfacción y el de la angustia. Ahora se trata de dar el paso siguiente, al que los llevé la última vez, es decir, situar el punto de conjunción entre el *a* funcionando como $(-\varphi)$, o sea el complejo de castración, y el nivel que llamaremos visual o espacial, según el lado que queramos considerar, nivel donde podemos ver mejor qué significa el engaño[1] del deseo.

Para conseguirlo, lo cual es nuestro objetivo hoy, en primer lugar tenemos que ir más atrás y volver al análisis de la pulsión oral para precisar bien dónde está, en este nivel, el corte.

El lactante y el seno, he aquí en torno a qué vinieron a concentrarse todas las nubes de la dramaturgia del análisis, el origen de las primeras pulsiones agresivas, de su reflexión, incluso de su retención, la fuente de todo aquello que cojea, en lo más fundamental, en el desarrollo libidinal del sujeto. Al retomar esta temática, conviene no olvidar que se funda en un acto original esencial para la subsistencia biológica del sujeto en el orden de los mamíferos, o sea, la succión.

¿Qué es lo que funciona en la succión? Aparentemente, los labios. Encontramos aquí de nuevo el funcionamiento que se nos reveló como esencial en la estructura de la erogeneidad, la función de un borde. Que el labio nos presente la imagen misma del borde, que sea ella misma la encarnación, por así decir, de un corte, es como para hacernos percibir que pisamos un terreno seguro.

No olvidemos que en un plano muy distinto, el de la articulación significante, los fonemas más fundamentales, los más ligados al corte, los elementos consonánticos del fonema, en lo que se refiere a su *stock* más basal, se modulan esencialmente a nivel de los labios. Volveré a ocuparme

1. *Leurre.* [N. del T.]

quizás, si tenemos tiempo, de lo que ya he indicado varias veces sobre las palabras fundamentales y su aparente especificidad. *Mama* y *papa* son articulaciones labiales, aunque se pueda poner en duda que su repartición sea específica, general, si no universal.

Por otra parte, que en los ritos de iniciación el labio sea algo que puede ser simbólicamente perforado o expuesto, triturado de mil formas, nos da una indicación de que nos encontramos ciertamente en un campo vivo, y reconocido desde hace mucho tiempo en las praxis humanas.

¿Es esto todo? Detrás del labio queda todavía lo que Homero llama el *recinto de los dientes*, y la mordedura.

La existencia de una dentición llamada de leche, esa mordedura virtual implicada que hacemos intervenir en la temática agresiva de la pulsión oral, con el aislamiento fantasmático de la extremidad del seno — he aquí en torno a qué hemos hecho girar la posibilidad del fantasma del pezón como aislado, que se presenta ya a modo de un objeto no sólo parcial, sino seccionado. Es así como se introduce en los primeros fantasmas la función del despedazamiento en tanto que inaugural, con la que hasta ahora nos hemos conformado. ¿Significa ello que podamos mantener esta posición?

Ya en el Seminario que di el 6 de marzo, acentué de qué modo toda la dialéctica llamada del destete, de la separación respecto del seno, debía retomarse en función de sus resonancias, sus repercusiones naturales, de todo lo que, en nuestra experiencia, nos ha permitido ampliarla hasta la separación primordial, o sea, la del nacimiento. Con razón hemos reconocido en nuestra experiencia que hay analogía entre el destete oral y el destete del nacimiento. Si ponemos aquí un poco más de fisiología, esta experiencia es muy adecuada para esclarecernos.

En el nacimiento, les he dicho, el corte está en un lugar distinto de donde lo ponemos. No está condicionado por la agresión contra el cuerpo materno. Es interior a la unidad individual primordial tal como se presenta en el nacimiento. El corte se produce entre aquello que va a convertirse en el individuo arrojado al mundo exterior y sus envolturas, que son partes de sí mismo, en tanto que son elementos del huevo, homogéneos a lo que se ha producido en el desarrollo ovular, como prolongación directa de su ectodermo y de su endodermo. La separación se hace en el interior de la unidad que es la del huevo.

Lo que trato de acentuar aquí es la especificidad de la organización llamada mamífera en la estructura organísmica.

Lo específico del desarrollo del huevo para la casi totalidad de los ma-

míferos es la existencia de la placenta, e incluso de una placenta del todo especial, la que se llama corio-alentoidea, mediante la cual, en toda una fase de su desarrollo, el huevo en su posición intrauterina se presenta en una relación semiparasitaria respecto al organismo de la madre.

Para nosotros resulta sugerente que en el conjunto de los mamíferos se distingan dos órdenes, el de los monotremas y el de los marsupiales. En los marsupiales hay dos tipos de placenta, corio-alentoidea y corio-vitelina, pero no vamos a detenernos en este matiz. Creo que de los monotremas les queda a ustedes la imagen, desde la infancia, bajo la forma de aquellos pequeños animales que, en *Le Petit Larousse*, se apiñan en un rebaño y se agolpan en la puerta de una nueva arca de Noé. Hay dos por especie, a veces uno tan solo. Tienen ustedes la imagen del ornitorrinco, también la de lo que llaman el tipo equidna. Estos monotremas son mamíferos, pero en ellos el huevo, aunque situado en el útero, no tiene ninguna relación placentaria con el organismo materno. Sin embargo, la mama ya existe.

Aquí se ve mejor cuál es la función original de la mama. Se presenta como algo intermedio entre el retoño y su madre. Tenemos que concebir, por lo tanto, que es entre la mama y el propio organismo materno donde reside el corte.

Aquí, antes de que aparezca en otro nivel del organismo viviente la placenta, y veamos la relación de nutrición prolongarse más allá de la función del huevo — cargado de todo el bagaje que permite su desarrollo — en una experiencia común de búsqueda de alimento en la que el niño se unirá a sus padres, tenemos claramente una relación que llamé parasitaria, función ambigua en la que interviene este órgano amboceptor que es la mama.

Dicho de otro modo, la relación del niño con la mama es más primitiva que la aparición de la placenta, lo que nos permite afirmar que es homóloga a su relación con la placenta. Así como la placenta forma una unidad con el niño, el niño y la mama están juntos. La mama está en cierto modo adherida, implantada sobre la madre. Es lo que le permite funcionar estructuralmente en el nivel del *a*, que se define por ser algo de lo cual el niño está separado de un modo interno a la espera de su propia existencia.

Verán ustedes la consecuencia que resulta del vínculo de la pulsión oral con este objeto amboceptor.

¿Cuál es el objeto de la pulsión oral? Es lo que habitualmente llamamos el seno de la madre. ¿Dónde está en este nivel lo que hace un momento he llamado el punto de angustia? Está precisamente más allá de esta esfera que reúne al niño con la mama. El punto de angustia está en la madre. En el niño, la angustia de la falta de la madre es la angustia del agotamiento del

pecho. El lugar del punto de angustia no se confunde con el lugar donde se establece la relación con el objeto del deseo.

Esto queda singularmente ilustrado por aquellos animales que he hecho aparecer como representantes del orden de los monotremas. Todo ocurre como si esta organización biológica hubiera sido fabricada por algún creador previsor, para manifestarnos la verdadera relación oral con ese objeto privilegiado que es la mama.

En efecto, lo sepan ustedes o no, el pequeño ornitorrinco habita cierto tiempo fuera de la cloaca tras su nacimiento, en un lugar situado en el vientre de la madre, llamado incubatorium. Se encuentra todavía, en este momento, en las envolturas de una especie de huevo duro, de donde sale con la ayuda de un diente llamado de eclosión, además de algo que se sitúa en su labio superior y se llama carúncula. Estos órganos, que le permiten al feto salir del huevo, no son específicos de él. Existen desde antes de la aparición de los mamíferos, en los reptiles. Las serpientes sólo tienen el diente llamado de eclosión, mientras que otras variedades, las tortugas y los cocodrilos, sólo tienen la carúncula.

Lo importante es lo siguiente. Parece que la mama de la madre del ornitorrinco necesita la estimulación de la punta armada que presenta el hocico de su pequeño para desencadenar su función. Durante unos ocho días, el pequeño ornitorrinco se empeña a fondo en este desencadenamiento, que parece mucho más dependiente de su presencia y de su actividad que de un funcionamiento autónomo del organismo de la madre. Por otra parte nos da, curiosamente, la imagen de una relación de algún modo invertida respecto a la de la protuberancia mamaria. Las mamas de ornitorrinco son un hueco. El pico del pequeño se inserta en ellas. Les dibujo los elementos glandulares, los lóbulos productores de leche y este hocico armado que se aloja — todavía no está endurecido en forma de pico, como más tarde ocurrirá.

S	A
a	Angustia

El punto de angustia

Hay pues en la organización mamífera dos puntos originales a distinguir. Está, por un lado, la mama en cuanto tal. La relación con la mama seguirá siento estructurante para la subsistencia y el sostenimiento de la relación con el deseo. La mama se convertirá ulteriormente en el objeto fantasmático. Por otra parte, está, en otro lugar, el punto de angustia, donde el sujeto tiene relación con su falta. Este punto no coincide con la mama. Se encuentra, de algún modo, deportado al Otro, porque está, en la madre, suspendido de la existencia de su organismo.

He aquí lo que nos está permitido estructurar de una forma más articulada por la sola consideración de la fisiología. Ésta nos muestra que el *a* es un objeto separado, no del organismo de la madre, sino del organismo del niño. La relación con la madre es distinta de esa totalidad organísmica de la que el *a*, ignorado en cuanto tal, se separa y se aísla. La relación con la madre, la relación de falta con la madre, se sitúa más allá del lugar donde se ha jugado la distinción del objeto parcial en tanto que funciona en la relación del deseo.

Por supuesto, la relación es más compleja todavía, y hay que tener en cuenta la existencia, en la función de la succión, además de los labios, de ese órgano enigmático que es la lengua. Así fue visto ya hace mucho tiempo — acuérdense de la fábula de Esopo.

La lengua nos permite hacer intervenir, a partir del nivel oral, lo que, en la subyacencia de nuestro análisis, alimenta una doble homología con la función fálica y su singular disimetría. Por una parte, la lengua desempeña en la succión el papel esencial de funcionar por aspiración, sostenimiento de un vacío, cuya potencia de llamada le permite a la función ser efectiva. Por otra parte, puede aportarnos la imagen, bajo una primera forma, de la salida de lo más íntimo del secreto de la succión, que permanecerá en el estado de fantasma en el fondo de todo aquello que podamos articular en torno a la función fálica — a saber, la reversión del guante, la posibilidad de una eversión de lo que se encuentra en lo más profundo del secreto del interior.

Que el punto de angustia esté más allá del lugar donde se asegura el fantasma en su relación con el objeto parcial, es lo que se pone de manifiesto en esta prolongación de ese fantasma tan gráfico y que permanece siempre más o menos subyacente en el crédito que damos a un cierto modo de la relación oral, el fantasma que se expresa mediante la imagen del vampirismo.

Si bien es cierto que, en el modo de su relación con la madre, el niño es un pequeño vampiro, y que su organismo está durante un tiempo suspendido en posición parasitaria, sin embargo, tampoco es tal vampiro — es de-

cir, que en ningún momento irá a buscar con sus dientes en la madre la fuente viva y caliente de su alimento. Sin embargo, por mítica que sea, la imagen del vampiro nos revela, por el aura de angustia que la rodea, la verdad de la relación oral con la madre. Más allá de la realidad del funcionamiento organísmico, se esboza y se perfila una dimensión que da al mensaje su acento más profundo, el de una posibilidad de la falta, realizada más allá de lo que la angustia esconde en sí de temores virtuales por el agotamiento del seno. Cuestiona la función de la madre. La relación con la madre, en la medida que se perfila en la imagen del vampirismo — he aquí lo que nos permite distinguir el punto de angustia del punto de deseo. En el nivel de la pulsión oral, el punto de angustia está en el Otro, es esto lo que experimentamos.

Freud nos dice — *la anatomía es el destino.* Como ustedes saben, he llegado a alzarme en determinados momentos contra esta fórmula por lo que puede tener de incompleta. Se convierte en verdadera si damos al término anatomía su sentido estricto y, por así decir, etimológico, que pone de relieve la *ana-tomía*, la función del corte. Todo lo que conocemos de la anatomía está ligado, en efecto, a la disección. El destino, o sea, la relación del hombre con esa función llamada deseo, sólo se anima plenamente en la medida en que es concebible el despedazamiento del cuerpo propio, ese corte que es el lugar de los momentos electivos de su funcionamiento.

La *separtición* fundamental — no separación, sino partición en el interior —, he aquí lo que está inscrito desde el origen, y desde el nivel de la pulsión oral, en aquello que será la estructuración del deseo.

¿Qué tiene de sorprendente, entonces, que hayamos ido al nivel oral para encontrar alguna imagen más accesible para lo que siempre ha permanecido para nosotros como paradoja — ¿y por qué? — en el funcionamiento ligado a la copulación, a saber, que también ahí prevalece la imagen de un corte, de una separación?

2

Este corte, lo llamamos impropiamente castración, pues lo que funciona es una imagen de eviración.

No es casualidad, sin duda, ni sin duda está mal pensado, que hayamos ido a buscar en los fantasmas más antiguos la justificación de lo que no

sabíamos muy bien cómo justificar en cuanto a la fase fálica. Conviene, sin embargo, señalar que en el plano oral se produce algo que nos permitirá orientarnos en toda la dialéctica ulterior.

Acabo de enunciarles, en efecto, la repartición topológica del deseo y de la angustia. El punto de angustia está en el Otro, en el cuerpo de la madre. El funcionamiento del deseo — o sea del fantasma, de la vacilación que une estrechamente al sujeto con el *a*, aquello mediante lo cual el sujeto se halla suspendido de ese *a* resto, identificado con él — permanece siempre elidido, oculto, subyacente a toda relación del sujeto con un objeto cualquiera, y tenemos que detectarlo allí.

Lo ven ustedes aquí en la pizarra. He aquí el nivel S del sujeto, que, en mi esquema del florero reflejado en el espejo del Otro, se encuentra más acá del espejo. He aquí dónde se encuentran las relaciones en el plano de la pulsión oral. El corte, como les dije, es un término esencial en el campo del sujeto. El deseo funciona en el interior de un mundo que, aun estando disperso, lleva la marca de su primera clausura en el interior de lo que queda, imaginario o virtual, de la envoltura del huevo. Volvemos a encontrarnos aquí con la noción freudiana de autoerotismo.

¿Qué ocurrirá con esto en el nivel donde se produce el complejo de castración? Entonces asistimos a una verdadera inversión del punto de deseo y del lugar de la angustia.

Si algo se ha planteado, de un modo sin duda todavía imperfecto, pero cargado de todo el relieve de una conquista ardua, hecha paso a paso desde el origen del descubrimiento freudiano que lo reveló en la estructura, es ciertamente la castración, o sea, que el vínculo con el objeto en la relación fálica contiene implícitamente la privación del órgano. En este nivel, el Otro está evidentemente implicado. Si no hubiera Otro — y poco importa que lo llamemos madre castradora o padre de la interdicción original — no habría castración.

La relación esencial de la castración con el funcionamiento copulatorio ya nos ha incitado a intentar aquí — después de todo, de acuerdo con la indicación del propio Freud, que nos dice ciertamente que en este nivel, sin que nada lo justifique, sin embargo, con lo que nos topamos es con cierta roca biológica — articularla como algo que reside en una particularidad de la función del órgano copulatorio en el nivel biológico humano.

Como ya se lo he hecho observar, en otros niveles, en otras ramas animales, el órgano copulatorio, lo que puede llamarse de la forma más sumariamente analógica el órgano macho, es un gancho, un órgano de fija-

ción. Es esencial no creer que un determinado avatar del funcionamiento particular de dicho órgano copulatorio en las organizaciones animales llamadas superiores, el mecanismo de la tumescencia y en particular de la detumescencia, sea de por sí esencial en el orgasmo.

Desde luego, no trataremos de concebir qué puede ser el orgasmo en relaciones copulatorias estructuradas de otro modo. Por otra parte ya hay bastantes espectáculos naturales impresionantes. Basta con pasearse por la noche junto a un estanque para ver volar, estrechamente anudadas, dos libélulas, y este solo espectáculo puede decir bastante sobre lo que podemos concebir como un largo orgasmo, un *largorgasmo*, si me permiten ustedes crear una palabra. Por otra parte, no sin razón evoqué la imagen fantasmática del vampiro, que no es soñado por la imaginación humana sino como un modo de fusión o de sustracción primera en el origen mismo de la vida, donde el sujeto agresor puede encontrar la fuente de su goce. Sin duda, la existencia misma del mecanismo de la detumescencia en la copulación de los organismos más análogos al organismo humano basta ya de por sí para marcar el vínculo del orgasmo con lo que se presenta, claramente, como la primera imagen, el esbozo, del corte, la separación, el doblegamiento, *afánisis*, la desaparición de la función del órgano.

Si tomamos las cosas por este lado, reconoceremos que, en esta escansión, el punto de angustia se encuentra en una posición estrictamente inversa respecto a donde se encontraba en el nivel de la pulsión oral. Lo homólogo del punto de angustia oral es el orgasmo mismo como experiencia subjetiva.

Esto es lo que nos permite justificar aquello que la clínica nos muestra con mucha frecuencia, o sea, la equivalencia fundamental entre el orgasmo y al menos ciertas formas de la angustia, la posibilidad de la producción de un orgasmo en la cima de una situación angustiante, la eventual erotización, nos dicen por todas partes, de una situación angustiante que se busca en cuanto tal.

Esto también justifica algo de lo que tenemos testimonio humano universal, renovado por el de Freud. Vale la pena, después de todo, advertir que alguien del nivel de Freud osa atestar que a fin de cuentas no hay mayor satisfacción para el ser humano que el orgasmo. Si esta satisfacción supera todo lo que le puede ser dado sentir al hombre como para atribuirle una función de primacía y de prelación, si la función del orgasmo puede alcanzar tal eminencia, ¿no es porque, en el fondo del orgasmo realizado, se encuentra lo que llamé la certeza ligada a la angustia? — en la medida en que el orgasmo es la realización misma de lo que la angustia indica como

ubicación, como dirección del lugar de la certeza. El orgasmo, de todas las angustias, es la única que alcanza realmente su terminación.

Por esta misma razón, el orgasmo no se alcanza tan comúnmente. Si bien podemos indicar su función eventual en el sexo en el que sólo hay realidad fálica en forma de una sombra, también en este mismo sexo el orgasmo permanece para nosotros más enigmático, más cerrado, nunca auténticamente situado quizás hasta ahora en su esencia última.

¿Qué nos indica este paralelo, esta simetría, esta reversión establecida entre el punto de angustia y el punto de deseo, sino que en ninguno de los dos casos coinciden? Y es aquí, sin duda, donde debemos ver la fuente del enigma que nos legó la experiencia freudiana.

En la medida en que la situación del deseo — virtualmente implicada en nuestra experiencia, y que, por así decir, la trama por entero — no está sin embargo verdaderamente articulada en Freud, el fin del análisis da con un tope, y tropieza con el signo implicado en la relación fálica, el (φ), en tanto que funciona estructuralmente como ($-\varphi$), lo cual hace que se tome esta forma como el correlato esencial de la satisfacción.

Si, al final del análisis freudiano, el paciente macho o hembra nos reclama el falo que le debemos, ello es en función de una insuficiencia por nuestra parte a la hora de distinguir la relación del deseo con el objeto y la falta constitutiva de la satisfacción.

El deseo es ilusorio, ¿por qué? Porque se dirige siempre a otra parte, a un resto, un resto constituido por la relación del sujeto con el Otro y que lo sustituirá. Pero esto deja abierta la cuestión de saber dónde puede encontrarse la certeza. Ningún falo permanente, ningún falo todopoderoso, es capaz de cerrar con nada apaciguador la dialéctica de la relación del sujeto con el Otro, y con lo real. Si aquí nos acercamos a la función estructurante del señuelo, ¿significa esto que debamos detenernos aquí, confesar nuestra impotencia, nuestro límite y el punto donde se quiebra la distinción entre el análisis finito y el análisis indefinido? Yo creo que no es así en absoluto.

Aquí es donde interviene lo que se oculta en el nervio más secreto de lo que planteé hace tiempo bajo la forma del estadio del espejo, y que nos obliga a tratar de ordenar, en la misma relación, deseo, objeto y punto de angustia — o sea, ese nuevo objeto *a* que fue introducido en la última lección, el ojo.

3

Por supuesto, este objeto parcial no es nuevo en el análisis.

Sólo tendré que evocar el artículo del autor más clásico, el más universalmente admitido en el análisis, el Sr. Fenichel, sobre las relaciones de la escoptofilia con la identificación, y las homologías que él descubrirá entre esta función y la función oral. Sin embargo, todo lo que se ha dicho sobre este tema puede parecer, con razón, insuficiente.

El origen del ojo no nos remite sólo a los mamíferos, ni siquiera a los vertebrados, ni siquiera a los cordados. El ojo aparece en la escala animal desde el nivel de organismos que no tienen nada en común con nosotros. Como ya he tenido que señalarlo, existe tanto en la mantis religiosa como en el pulpo. Aparece allí de una forma extraordinariamente diferenciada, con una apariencia anatómica parecida, en lo esencial, a la del ojo del que nosotros somos portadores.

El ojo se presenta con una particularidad que tenemos que advertir de entrada, a saber, la de ser un órgano siempre doble. Funciona en general dependiendo de un quiasma, o sea, está ligado al nudo entrecruzado que vincula las dos partes simétricas del cuerpo. La relación del ojo con una simetría al menos aparente — pues ningún organismo es del todo simétrico — debe ser tenida en cuenta eminentemente por nuestra parte.

Mis reflexiones de la última vez señalaron la función radical del espejismo, que está incluida desde el primer momento en el funcionamiento del ojo. El hecho de que el ojo sea espejo implica ya de algún modo su estructura. El fundamento, por así decir, estético trascendental de un espacio constituido debe ceder su lugar a otro. Hablamos de la estructura trascendental del espacio como de un dato irreductible de la aprehensión estética del mundo, mientras que esta estructura sólo excluye una cosa — el ojo mismo, lo que es, su función. Se trata de encontrar las huellas de esta función excluida. Ya en la fenomenología de la visión se indica suficientemente como homóloga de la función del *a*.

Sólo podemos proceder aquí por puntuaciones, indicaciones, observaciones.

Todos aquellos, especialmente los místicos, que se aferraron a lo que podría llamar el realismo del deseo, y para quienes toda tentativa de alcanzar lo esencial debe superar aquello que atrapa en una apariencia que nunca es concebida sino como apariencia visual, nos han puesto ya sobre la pista de algo cuyo testimonio se encuentra también en toda clase de fenómenos naturales, a saber, las apariencias llamadas miméticas, que se manifiestan en la escala animal exactamente en el mismo punto donde aparece el ojo. En los insectos — a propósito de los cuales puede sorprendernos, por qué no, que tengan un par de ojos como los nuestros — vemos surgir la existencia de una doble mancha cuyo efecto es fascinar al otro, predador o no. Y los fisiólogos, ya sean evolucionistas o no, se rompen la cabeza preguntándose qué puede condicionar su aparición.

Este elemento de fascinación en la función de la mirada, donde toda subsistencia subjetiva parece perderse, absorberse, salir del mundo, es en sí mismo enigmático. He aquí, sin embargo, el punto de irradiación que nos permite cuestionar lo que nos revela la función del deseo en el campo visual.

Por otra parte llama la atención que en todas las tentativas de aprehender, de razonar y de logicizar el misterio del ojo con el fin de elucidar esta forma de captura capital del deseo humano, se manifieste el fantasma del tercer ojo. No tengo necesidad de decirles que, en las imágenes del Buda que mencioné la última vez, el tercer ojo está siempre indicado de algún modo.

Este tercer ojo es promulgado, promovido, articulado, en la más antigua tradición mágico-religiosa. Resurge incluso en Descartes, quien, cosa curiosa, sólo encuentra su substrato en un órgano regresivo, rudimentario, el de la epífisis. Puede decirse quizás que, en un punto de la escala animal, aparece y se realiza algo que llevaría la huella de una antigua emergencia de este aparato llamado tercer ojo, pero que aquí no es más que ensoñación, porque no tenemos ningún testimonio al respecto, fósil o de otro tipo.

En este nuevo campo de relación con el deseo, lo que surge como correlato del *a* minúscula del fantasma es algo que podemos llamar un punto cero, cuyo despliegue en todo el campo de la visión es fuente para nosotros de una especie apaciguamiento, que tiene desde siempre su traducción en el término contemplación. Hay ahí una suspensión del desgarro del deseo — suspensión ciertamente frágil, tan frágil como una cortina siempre dispuesta a replegarse para desenmascarar el misterio que esconde. Este punto cero, la imagen búdica parece conducirnos a él, en la misma medida en que los párpados entornados nos preservan de la fascinación de la mirada al mismo tiempo que nos la indican. Esta figura está, en lo visible, toda ella vuelta hacia lo invisible, pero nos lo evita. Para decirlo todo, esta figura toma el punto de angustia enteramente a su cargo y suspende, anula en apariencia el misterio de la castración. He aquí lo que quise indicarles la última vez con mis observaciones y con la pequeña investigación que hice sobre la aparente ambigüedad psicológica de esas figuras.

¿Significa esto que exista, de algún modo, la posibilidad de confiar en un campo apolíneo, noético, contemplativo, donde el deseo pueda sostenerse en una anulación de su punto central, en una identificación de *a* con el punto cero? Con seguridad no, puesto que queda precisamente el punto cero entre ambos ojos, el único lugar de inquietud que permanece en nuestra relación con el mundo cuando dicho mundo es espacial. Esto nos impide encontrar en la fórmula del deseo-ilusión el último término de la experiencia.

Aquí, el punto de deseo y el punto de angustia coinciden, pero no se confunden, y dejan abierto incluso aquel *sin embargo* donde se relanza eternamente la dialéctica de nuestra aprehensión del mundo, aquel *sin embargo* que vemos resurgir siempre en nuestros pacientes y que he estado buscando un poco cómo se dice en hebreo — eso los divertirá.

El punto de deseo y el punto de angustia aquí coinciden, y *sin embargo* el deseo, que se reduce aquí a la nulificación de su objeto central, no es sin este otro objeto al que la angustia llama. *No sin objeto.* No sin motivo les di la fórmula de la articulación de la identificación con el deseo en este *no sin.*

Más allá de este *no sin objeto* se plantea para nosotros la cuestión de saber dónde se puede franquear la barrera, el callejón sin salida, del complejo de castración.

Lo abordaremos la próxima vez.

15 DE MAYO DE 1963

XVIII

LA VOZ DE YAHVÉ

Reik y el uso del símbolo
El sonido del shofar
Que Dios lo recuerde
Función del lunar
Lo que nos mira

En términos generales, para dar una orientación sumaria a alguien que llegara por azar en medio de este discurso, diría que estamos completando la gama de las relaciones de objeto.

En efecto, nos hemos encontrado en la necesidad, debido a la experiencia de la angustia, de añadir al objeto oral, al objeto anal y al objeto fálico — cada uno generador y correlativo de un tipo de angustia — otros dos pisos del objeto, llevándolos, pues, hasta cinco.

Desde hace dos de nuestros encuentros, estoy en el piso del ojo. Hoy voy a situarme en él de nuevo para hacerlos pasar al piso que ahora se trata de abordar, el del oído.

Como les dije, ésta es una presentación a grandes rasgos. Sería absurdo creer que es así, salvo de un modo exotérico y oscurecedor. De hecho, se trata en cada uno de los niveles de situar cuál es la función del deseo, y ninguno de ellos se puede separar de las repercusiones que tiene sobre todos los demás. Los une una íntima solidaridad, que se expresa en la fundación del sujeto en el Otro por la vía del significante, y en el advenimiento de un resto a cuyo alrededor gira el drama del deseo, drama que permanecería opaco para nosotros si no estuviera ahí la angustia para permitirnos revelar su sentido.

Esto nos conduce a menudo a excursiones eruditas en las que algunos pueden ver no sé que encanto comprobado, o reprobado, de mi enseñanza. Créanme si les digo que no me adentro en ello sin reticencia. Un día será sometido a estudio el método según el cual procedo en la enseñaza que les doy. No me corresponde a mí seguramente deletrearles su rigor. El día que se busque su principio en los textos que puedan subsistir, que sean transmisibles y todavía se ha-

gan entender, de lo que aquí les aporto, se verá que, en lo esencial, este método no se distingue del objeto abordado.

Este método se deriva de una necesidad. La verdad del psicoanálisis, al menos en parte, sólo es accesible a la experiencia del psicoanalista. El principio mismo de una enseñanza pública parte de la idea de que, sin embargo, es comunicable en otro lugar. Dicho esto, nada está resuelto, ya que la experiencia psicoanalítica debe a su vez ser orientada, a falta de lo cual se extravía. Se extravía si se parcializa, y, como no hemos dejado de señalar desde el comienzo de esta enseñanza, se parcializa en diversos puntos del movimiento analítico, en especial en lo que, lejos de ser una profundización o un complemento aportado a las indicaciones de la última doctrina de Freud en la exploración de los resortes y el estatuto del yo, lejos de ser una continuación de su trabajo, es propiamente una desviación, una reducción, una verdadera aberración del campo de la experiencia, sin duda forzada por una especie de espesamiento que se produjo en el campo de la primera exploración analítica, la cual se había caracterizado por el estilo de iluminación, por la clase de brillo que sigue acompañando a los primeros decenios de la difusión de la enseñanza freudiana y a la forma de las investigaciones de la primera generación.

Hoy voy a hacer intervenir a uno de ellos, todavía vivo, creo, Theodor Reik, y precisamente, de entre sus numerosas e inmensas contribuciones técnicas y clínicas, algunos de sus trabajos impropiamente calificados de psicoanálisis aplicado, los que hizo acerca del ritual.

Se trata aquí, especialmente, del artículo publicado en *Imago*, hacia el último año — no lo he traído, me olvidé —, consagrado a algo cuyo nombre ven ustedes escrito en la pizarra en letras hebraicas, el *shofar* —שפר.

1

Este estudio de Reik es tan fulgurante, tiene tal brillo, tal fecundidad, que se puede decir que el estilo, las promesas, las características de la época en la que se inscribe se vieron, de pronto, extinguidos.

No hubo nnguna estimación equivalente a lo que se produjo en este periodo, y conviene preguntarse por las razones de esta misma interrupción.

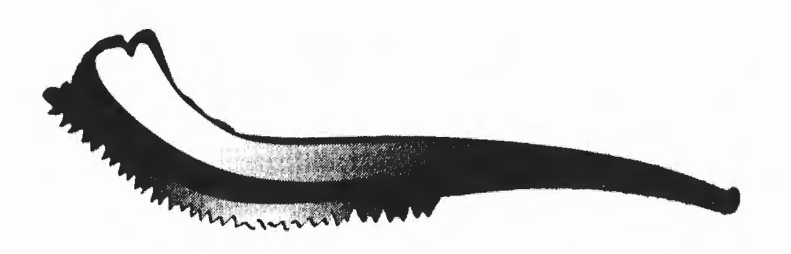
Sin embargo, si leen ustedes este artículo, verán manifestarse en él en grado máximo, a pesar del elogio que puedo hacer de su penetración y su

elevada significación, una fuente de confusión, una profunda falta de base, cuya forma más sensible y más manifiesta se encuentra en lo que llamaré el uso puramente analógico del símbolo.

El *shofar* en cuestión, es preciso en primer lugar que aclare de qué se trata, pues no estoy nada seguro de que todos sepan lo que designa. Es un objeto, y me servirá de eje para substantificar ante ustedes lo que entiendo de la función del *a* en este piso, el último, donde nos permite revelar la función de sustentación que vincula al deseo con la angustia en lo que es su anudamiento último. Comprenderán ustedes por qué, más que nombrar enseguida cuál es el *a* en este nivel — va más allá que la ocultación de la angustia en el deseo vinculado al Otro — lo abordo mediante la manipulación de un objeto, un objeto ritual.

¿Qué es este shofar? Un cuerno. Es un cuerno en el que se sopla y que deja oír un sonido. A quienes no lo hayan oído, sólo puedo decirles que acudan a la sinagoga a un ritual de las fiestas judías, las que siguen al Año Nuevo, llamado *Rosh Hashanah*, y que acaban el día del Gran Perdón, *Yom Kippur*, para regalarse la audición de los sonidos, repetidos tres veces, del shofar.

Este cuerno es generalmente, pero no siempre, un cuerno de carnero, en alemán *Widderhorn*, en hebreo *Queren ha yobel*. En el artículo de Reik hay reproducidos tres ejemplares, particularmente valiosos y célebres, pertenecientes, respectivamente, a las sinagogas de Londres y de Amsterdam. Su perfil general es más o menos semejante. Se presenta clásicamente así.



Éste de aquí más bien nos hace pensar qué es.

Los autores judíos que se interesaron en este objeto y catalogaron sus diversas formas, señalan que una de ellas está hecha con el cuerno de un macho cabrío. Sin duda, un objeto que tiene este aspecto debe, con la mayor probabilidad, ser el resultado de la fabricación, de la alteración, de la reducción — quién sabe, es un objeto de una longitud considerable, más grande que la que les presento en la pizarra —, de la instrumentalización de un cuerno de macho cabrío.

Quienes se hayan regalado o se regalen esta experiencia darán testimonio, creo, del carácter — digamos, para permanecer dentro de límites que no sean demasiado líricos — profundamente conmovedor, inquietante, de esos sonidos. Con independencia de la atmósfera de recogimiento, de fe, incluso de arrepentimiento, en la que se manifiestan y resuenan, surge una emoción nada habitual por las vías misteriosas del afecto propiamente auricular que no pueden dejar de conmover, en un grado verdaderamente insólito, a todos aquellos que se ponen al alcance de oírlos.

Leyendo este estudio, uno se sorprende por fuerza de la pertinencia, la sutileza, la profundidad características de la época a la que pertenece, por las reflexiones de las que está repleto. No sólo está lleno de ellas, sino que verdaderamente da la impresión de que se producen en torno a no sé qué centro de intuición, de olfato. Desde entonces, sin duda cierta machaconería, también el desgaste del método, nos han hastiado con lo que surge de estos primeros trabajos. Pero en comparación con todo lo que se podía llevar a cabo en aquella época en materia de trabajos eruditos — puedo asegurárselo, confíen en mí, ya saben ustedes que todo los que les aporto aquí se alimenta a menudo, por mi parte, de investigaciones llevadas aparentemente hasta los límites de lo superfluo —, el modo en que Reik interroga los textos bíblicos donde el shofar es designado como correlativo de las circunstancias mayores de la revelación aportada a Israel, tenía un alcance muy distinto. Mientras que Reik parte de una posición que, en principio al menos, repudia todo vínculo tradicional, incluso adopta una postura casi radical de crítica, por no decir de escepticismo, uno no puede sino sorprenderse al ver hasta qué punto profundiza, más que todos los comentaristas en apariencia más respetuosos, más piadosos, más cuidadosos de preservar lo esencial de un mensaje. Va directo a lo que parece ser la verdad del advenimiento histórico reseñado por estos pasajes bíblicos que yo evoco constantemente.

No resulta menos llamativo ver hasta qué punto desemboca al final en una inextricable confusión, sin duda a falta de alguno de esos apoyos teóricos que le permiten a una forma de estudio aportarse a sí misma sus propios límites. No nos basta con que el shofar y la voz por él soportada puedan ser presentados como analogías de la función fálica. ¿Por qué no, en efecto? Pero cómo y en qué nivel, ahí empieza la cuestión. Es ahí también donde la cosa se detiene. En un cierto límite, este manejo intuitivo, analógico, del símbolo deja al interpretador desprovisto de todo criterio, y entonces todo se encabalga, caemos en una mezcla que no tiene nombre. Les indicaré algunos puntos, para que se hagan una idea.

El cuerno de carnero es ciertamente indicativo de la correlación, y por qué no decir también del conflicto, con toda la estructura social totémica en la que está inmersa toda la aventura histórica de Israel. ¿Pero cómo es que ninguna barrera retiene a Reik en su análisis, ni le impide identificar al final al propio Yahvé con el Becerro de Oro?

Moisés, cuando desciende del Sinaí, radiante de la sublimidad del amor del Padre, ya lo ha matado, y la prueba de ello es que se convierte en aquel ser verdaderamente airado que destruirá el Becerro de Oro y se lo dará a comer en forma de polvo a todos los hebreos. Reconocerán ustedes aquí la dimensión de la comida totémica. Lo más extraño es que, como las necesidades de la demostración pasan forzosamente por la identificación de Yahvé, no con un becerro, sino con un toro, el becerro en cuestión será pues necesariamente el representante de una divinidad-hijo junto a una divinidad-padre. Sólo nos hablan de Becerro para confundir las huellas y dejarnos en la ignorancia de que también había un toro. Así pues, puesto que Moisés es el hijo asesino del Padre, ¿qué es lo que Moisés quiere destruir con el Becerro? Mediante la sucesión de todos estos desplazamientos, encadenada de tal modo que carecemos de cualquier brújula capaz de orientarnos, resultará, pues, que es su propia insignia, la de Moisés. Todo se consume en una autodestrucción general.

Sólo les doy aquí cierto número de puntos, que les muestran a qué extremo puede llegar una determinada forma de análisis en su exceso. En cuanto a nosotros, vamos a ver qué parece merecer que lo tengamos en cuenta en función de lo que buscamos.

Nuestra investigación nos impone no abandonar los principios que figuran en cierto texto que no es sino el texto fundador de una Sociedad de psicoanálisis, la mía, que es la razón por la que me encuentro aquí en posición de impartirles esta enseñanza. Este texto estipula que el psicoanálisis sólo puede situarse correctamente entre las ciencias sometiendo su técnica al examen de lo que en verdad éste supone y efectúa.

Este texto, tengo derecho a recordar que he tenido que defenderlo e imponerlo, mientras que algunos que se dejaron arrastrar hasta esta Sociedad no veían allí quizás más que palabras vacías. Este texto me parece fundamental, pues en lo que esta técnica supone y en verdad efectúa es donde se encuentra nuestro punto de apoyo, a cuyo alrededor debemos hacer girar todo ordenamiento, aunque éste sea estructural, de lo que tenemos que desplegar. Si ignoramos que se trata en nuestra técnica de un manejo, de una interferencia, incluso, en el límite, de una rectificación del deseo, pero que deja enteramente abierta y en suspenso la noción del deseo y requiere su perpetua puesta en cuestión, por fuerza nos extraviaremos en la red infinita del significante, o bien recaeremos en las vías más ordinarias de la psicología tradicional.

Esto sucede con lo que Reik descubre a lo largo de este estudio y de lo que no puede sacar ningún partido, a falta de saber dónde poner el resultado.

Para volver a recorrer su análisis de los textos bíblicos, sólo les enumero aquellos que pretenden remitirse a un acontecimiento histórico revelador. Son, en primer lugar, *Éxodo*, capítulos XIX y XX, respectivamente versículos 16 a 19, y capítulo XX, versículo 18.

Primera referencia. Se menciona el sonido del shofar en el diálogo atronador entre Moisés y el Señor, que se desarrolla de un modo muy enigmático en medio de una especie de gran tumulto, una verdadera tempestad de ruidos.

Una parte de este versículo indica igualmente que, aunque está severamente prohibido, no sólo a todo hombre sino a todo ser vivo, acercarse al círculo rodeado de rayos y relámpagos donde se produce este diálogo, el pueblo podrá subir cuando oiga la voz del shofar. Punto tan contradictorio y enigmático, que en la traducción tuercen el sentido y dicen que podrán subir algunos. ¿Quiénes? La cuestión permanece oscura.

El shofar es expresamente mencionado de nuevo en la continuación del diálogo, porque se dice que el pueblo, supuestamente reunido alrededor de este acontecimiento central, percibe el sonido del shofar.

Para justificar su análisis, Reik no encuentra nada mejor, para caracterizarla a una exploración analítica, que decir que consiste en buscar la verdad en los detalles. Esta característica no es falsa, ni errada, pero es sólo un criterio externo, la seguridad que se encuentra en un estilo, no en el discernimiento crítico consistente en saber qué detalle se debe considerar. Sin duda, sabemos desde siempre que el detalle que nos guía es el que parece escapar a los designios del autor y permanece opaco, cerrado, respecto a la intención de su predicación, pero no es menos necesario encontrar entre los

detalles un criterio, si no de jerarquía, al menos de orden de prioridad. Sea como sea, tenemos la impresión de que su demostración acierta en algún punto.

Volvamos a los textos bíblicos. A los del *Éxodo* se añaden los pasajes de Samuel, el segundo libro del capítulo VI, y del primer libro de las *Crónicas*, capítulo XIII, que mencionan la función del shofar cada vez que se trata de renovar la alianza con Dios, en cualquier nuevo debate, ya sea periódico o histórico.

Estos textos mencionan también otras oportunidades en las que el instrumento es empleado. Están, en primer lugar, los usos que se perpetúan en las fiestas anuales, en tanto que se refieren a la repetición y a la rememoración de la Alianza. Hay también ocasiones tan excepcionales como la ceremonia llamada de la Excomunión, a la que, como saben, el 27 de julio de 1656, fue sometido Spinoza. Fue excluido de la comunidad hebraica siguiendo las formas más completas, que conllevaban, junto a la fórmula de maldición pronunciada por el gran sacerdote, la resonancia del shofar.

Bajo esta luz, complementada con la comparación de las diversas ocasiones en que se nos menciona al shofar y éste entra efectivamente en función, se pone de manifiesto que este shofar es — nos dice Reik — ciertamente la voz de Yahvé, la del propio Dios.

2

Sin duda, en una lectura rápida, esta fórmula no parece tan susceptible de ser explotada para el análisis, mientras que adquiere para nosotros importancia en la perspectiva en la que aquí los estoy formando.

No es lo mismo, en efecto, introducir cierto criterio más o menos bien situado, que el hecho de que dichos criterios, en su novedad y con la eficiencia que comportan, constituyan lo que se llama una formación, que es en primer lugar una reformación del espíritu en su poder.

A nosotros, esta fórmula nos llama por fuerza la atención, en la medida en que nos hace percibir aquello que completa la relación del sujeto con el significante en lo que se podría llamar, en una primera apropiación, su pasaje al acto.

Tengo aquí, en el extremo izquierdo de esta asamblea, a alguien a quien no puede dejar de interesarle esta referencia, nuestro amigo Conrad Stein,

de quien diré en esta oportunidad qué satisfacción me produjo ver que su análisis de *Tótem y tabú* lo llevaba a hablar de lo que él denomina significantes primordiales, que no puede separar de lo que él llama igualmente acto, a saber, lo que ocurre cuando el significante no está únicamente articulado — lo cual no supone más que su ligazón, su coherencia en cadena con los otros — sino que es emitido y vocalizado. Por mi parte, mantendré mis reservas sobre la introducción aquí, sin más comentarios, del término acto. Por el momento sólo quiero destacar que esto nos sitúa ante cierta forma, no del acto, sino del objeto *a*.

Lo que constituye el soporte del *a* debe distinguirse bien de la fonemización. La lingüística nos ha habituado a percibir que no hay más que sistema de oposiciones, con las posibilidades que esto introduce de sustituciones y de desplazamiento, de metáforas y de metonimias. Este sistema se sostiene en cualquier material capaz de organizarse en oposiciones distintivas entre sí. Cuando algo de este sistema pasa a una emisión, se trata de una dimensión nueva, aislada, de una dimensión en sí, la dimensión propiamente vocal.

¿En qué se sumerge corporalmente la posibilidad de esta dimensión emisible? Aquí es donde comprenderán ustedes, si todavía no lo han adivinado, que adquiere todo su valor la introducción de este objeto ejemplar que he tomado esta vez en el shofar.

Tienen ustedes razón en pensar que no es el único ejemplo que hubiera podido utilizar — porque está a su alcance, porque se encuentra, si verdaderamente es lo que nos dicen que es, en un punto de donde surge una tradición que es la nuestra, porque uno de nuestros ancestros en la enunciación analítica se ocupó de él y lo puso de relieve. Pero también está la tuba, la trompeta, otros instrumentos, porque no es necesario que sea un instrumento de viento, aunque no puede ser cualquier instrumento. En la tradición abisinia, es el tambor. Si hubiera seguido relatándoles mi viaje al Japón, hubiera mencionado el lugar, en el teatro japonés en su forma más característica, la del Nô, de cierto tipo de redobles, que desempeñan por su forma y por su estilo, con relación al nudo del interés, una función muy particular, de precipitación y de ligazón. También hubiera podido, refiriéndome al campo etnográfico, recordarles — como hace Reik — la función del *bullroarer*, intrumento muy cercano a lo que es una peonza, aunque estén hechos de forma muy distinta, que en las ceremonias de ciertas tribus australianas hace surgir cierto tipo de ronquido que el nombre del instrumento compara nada menos que con el mugido de un buey. El estudio de Reik lo compara con el sonido del shofar, porque también

lo hace equivaler a lo que otros pasajes del texto bíblico llaman el bramido de Dios.

Lo interesante de este objeto es que nos presenta la voz bajo una forma ejemplar en la que, en cierto modo, ella es potencialmente separable. Esto nos permitirá suscitar cierto número de cuestiones que no se suelen plantear. ¿De qué voz se trata? No vayamos demasiado deprisa. Veremos cuál es su sentido y su lugar orientándonos en la topografía de la relación con el Otro con mayúscula.

La función del shofar entra en acción en ciertos momentos periódicos que se presentan a primera vista como renovaciones del pacto de la Alianza. El shofar no articula sus principios de base, los mandamientos. Sin embargo, es presentado de forma muy manifiesta como dotado de una función de rememoración de dicho pacto, incluso en la articulación dogmática que se hace a propósito de él. Esta función — *Zakhor*, recordar, ויגר — se inscribe también en el nombre corriente del momento en que interviene — momento intermedio de las tres emisiones solemnes del shofar, al término de los días de ayuno del *Rosh Hashanah* —, llamado *Zikkaron*, mientras que la especie de trémolo característico de una determinada forma de hacer sonar el shofar es llamada *Zikkaron teru ah*. Digamos que el sonido del shofar, el *Zikkronot*, es la remembranza ligada a este sonido. Sin duda esta remembranza es remembranza de aquello sobre lo que se medita en los instantes precedentes, la *Aquedah*, el momento preciso del sacrificio de Abraham en que Dios detiene su mano, ya consintiente, para sustituir a la víctima, Isaac, por el carnero que ustedes conocen, o creen conocer.

¿Significa esto que el momento mismo del pacto esté todo él incluido en el sonido del shofar? Recuerdo del sonido del shofar, sonido del shofar como lo que sostiene el recuerdo — ¿quién tiene ese recuerdo? ¿Por qué pensar que son los fieles, si precisamente acaban de pasar cierto tiempo de recogimiento en torno a este recuerdo?

La cuestión tiene mucha importancia, porque nos conduce al terreno en el que se dibujó en su forma más fulgurante, en el espíritu de Freud, la función de repetición. La función de repetición, ¿es únicamente automática y está exclusivamente asociada al retorno, al necesario carreteo de la batería del significante? ¿O bien tiene otra dimensión? Me parece inevitable encontrar esta otra dimensión en nuestra experiencia, si es que ésta tiene algún sentido. Esta dimensión nos da el sentido de la interrogación de la que es portador el lugar del Otro. Para decirlo todo, ¿acaso aquel en quien en este caso se trata de despertar el recuerdo, de hacer que se acuerde, no es el propio Dios?

A este punto nos conduce, no diré este instrumento tan simple — puesto que, en verdad, todos sentimos por lo menos un profundo embarazo ante la existencia y la función de un aparato semejante —, sino el hecho de que se cruce en nuestro camino.

De lo que se trata ahora para nosotros es de saber dónde se inserta este objeto en tanto que separado, a qué dominio podemos enlazarlo — no en la oposición interior-exterior, cuya insuficiencia perciben ustedes muy bien aquí, sino en la referencia al Otro y a los estadios de la emergencia y de la instauración progresiva, para el sujeto, de ese campo de enigmas que es el Otro del sujeto. ¿En qué momento puede intervenir un objeto de este tipo, en su aspecto por fin develado bajo su forma separable?

¿De qué objeto se trata? De lo que se llama la voz.

La conocemos bien, creemos conocerla bien, con la excusa de que conocemos sus desechos, sus hojas muertas, en las voces extraviadas de la psicosis, y su carácter parasitario, en forma de imperativos interrumpidos del superyó.

Aquí es donde tenemos que localizar el lugar de este objeto nuevo que, con razón o sin ella, por una necesidad de exposición, he creído que debía presentarles en primer lugar bajo una forma manejable, si no ejemplar.

Para orientarnos, tenemos que situar lo nuevo que introduce respecto al piso articulado anteriormente, que concernía a la función del ojo en la estructura del deseo.

De entrada todo lo que se revela en la nueva dimensión parece estar enmascarado en el piso anterior, al que necesitamos volver un instante para que resalte más lo nuevo que aporta el nivel donde surge la forma de *a* llamada voz.

3

Volvamos al nivel del ojo, que es también el del espacio.

El espacio en cuestión no es el espacio que interrogamos bajo la forma de una categoría de la estética trascendental — aunque la referencia al aporte de Kant en este terreno nos resulta, si no muy útil, al menos muy cómoda — sino el espacio, en lo que éste nos presenta de característico en su relación con el deseo.

La base de la función del deseo es, en un estilo y una forma que se tienen que precisar cada vez, este objeto central *a*, en la medida en que está, no sólo separado, sino siempre elidido, en otro lugar que allí donde soporta el deseo, y sin embargo en relación profunda con él. Este carácter elusivo no es en ningún otro lugar más manifiesto que en el nivel de la función del ojo. Por eso el soporte más satisfactorio de la función del deseo, a saber el fantasma, está siempre marcado por un parentesco con los modelos visuales en los que funciona comúnmente y que, por así decir, dan el tono de nuestra vida deseante.

Sin embargo, en el espacio — en este *sin embargo* reside todo el alcance de la observación — no hay, en apariencia, nada separado. El espacio es homogéneo, cuando pensamos en términos de espacio, incluso este cuerpo, el nuestro, del que surge su función. No es idealismo. No es porque el espacio sea una función del espíritu. Ahí no hay nada que pueda justificar ningún berkeleísmo. El espacio no es una idea. Tiene una cierta relación, no con el espíritu, sino con el ojo. El espacio está colgado de este cuerpo.

En cuanto pensamos el espacio, en cierto modo tenemos que neutralizar el cuerpo localizándolo. Piensen ustedes en la forma en la que el físico se refiere en la pizarra a la función de un cuerpo en el espacio. Un cuerpo es cualquier cosa y no es nada, es un punto. Pero es de todos modos algo que se localiza en el espacio mediante algo ajeno a las dimensiones del espacio — a riesgo de que se produzcan las cuestiones insolubles del problema de la individuación, a propósito de las cuales ya han escuchado ustedes, en más de una ocasión, la expresión de mi irrisión.

Un cuerpo en el espacio es, como mínimo, algo que se presenta como impenetrable. Determinado realismo del espacio es insostenible. No voy a reproducirles sus antinomias, pero el propio uso de la función de espacio sugiere esta unidad indivisible y puntiforme, al mismo tiempo necesaria e insostenible, llamada átomo — el cual, por supuesto, no es lo que se llama en física con este término, que no tiene nada de atómico en el sentido en que no es en absoluto indivisible.

El espacio carece de interés salvo que se suponga esta resistencia última a la sección, puesto que sólo tiene uso real si es discontinuo, o sea, si la unidad que en él interviene no puede estar en dos puntos a la vez. ¿Qué quiere decir para nosotros que esta unidad espacial, el punto, sólo pueda ser reconocida como inalienable? Que no puede en ningún caso ser *a*.

¿Qué significa lo que les estoy diciendo? Me apresuro a hacerles caer de nuevo en las redes de lo que ya han oído. Significa que, por la forma *i(a)*, mi imagen, mi presencia en el Otro, carece de resto. No puedo ver lo que allí pierdo. He aquí el sentido del estadio del espejo.

El esquema de la pizarra está destinado a fundar la función del yo ideal y del Ideal del yo, y a mostrarles cómo funciona la relación del sujeto con el Otro cuando en ella domina la relación especular, llamada en esta ocasión espejo del Otro con mayúscula.

La imagen en su forma *i(a)*, imagen especular, es el objeto característico del estadio del espejo. Ejerce más de una seducción, que no está únicamente vinculada a la estructura de cada sujeto, sino también a la función del conocimiento. Esta imagen es cerrada, está clausurada, es gestáltica, o sea, está marcada por el predominio de una buena forma, lo cual es como para ponernos en guardia contra las trampas que conlleva esta función de la *Gestalt*, en la medida en que se funda en la experiencia característica de ese campo, la de la buena forma.

Para revelar lo que tiene de apariencia el carácter satisfactorio de la forma en cuanto tal, incluso de la idea en tanto enraizada en el *eidos* visual, para ver cómo se desgarra lo que esto tiene de ilusorio, basta con introducir una mancha en el campo visual para ver a qué se agarra verdaderamente el extremo del deseo. Si me permiten ustedes el uso equívoco de un término corriente, para dar un soporte a lo que quiero hacerles entender, diré que basta con una mancha para desempeñar la función del lunar.[1]

Lunares y tejidos de belleza — permítanme proseguir con el equívoco — muestran el lugar del *a*, reducido aquí al punto cero cuya función evocaba la última vez. Más que la forma que él mancilla, es el lunar el que me mira. Es porque me mira por lo que me atrae tan paradójicamente, algunas veces con más razón que la mirada de mi *partenaire*, pues esta mirada me refleja y, en la medida en que me refleja, no es más que mi reflejo, vaho imaginario. No es preciso que el cristalino esté opacado por la catarata para cegar la visión — cegarla al menos en lo que a la castración se refiere, siempre elidida en el plano del deseo cuando éste se proyecta en la imagen.

¿Qué es lo que nos mira? El blanco del ojo del ciego, por ejemplo. O, por tomar otra imagen, que espero que recuerden ustedes, aunque sea un eco de otro año — piensen en el vividor de *La dolce vita*, en el último momento fantasmático del film, cuando avanza como saltando de una sombra a otra por el bosque de pinos en el que se ve su perfil, hasta desembocar en la playa, donde ve el ojo inerte de la cosa marina que los pescadores están haciendo emerger. He aquí por lo que somos más mirados, y que muestra de qué modo la angustia emerge en la visión en el lugar del deseo gobernado por *a*.

1. *Grain de beauté:* lunar; literalmente, grano de belleza. [N. del T.]

Ésta es también la virtud del tatuaje. No es necesario que les recuerde el pasaje admirable de Lévi-Strauss cuando nos evoca el desencadenamiento del deseo de los colonos sedientos cuando llegan a la zona del Paraná donde los esperan aquellas mujeres enteramente cubiertas de un tornasol de dibujos en los que se imbrican las formas y colores más variados.

En el otro extremo, evocaría la aparición, por así decir — esta mención a la emergencia de las formas está marcada para mí por un estilo más creacionista que evolucionista —, del propio aparato visual, que, en las franjas de los lamelibranquios, empieza con la mancha pigmentaria, primera aparición de un órgano diferenciado en el sentido de una sensibilidad ya propiamente visual. Y, por supuesto, nada más ciego que una mancha. A la peca de hace un momento, ¿le añadiré la chiribita, primera advertencia de los peligros orgánicos cuando se llega a los cincuenta?

Cero *a*, así es como el deseo visual enmascara a veces la angustia de lo que le falta esencialmente al deseo. Es lo que te impone que nunca puedas captar a un ser vivo cualquiera en el campo puro de la señal visual más que como aquello que la etología llama un *dummy*, una muñeca, una apariencia.

El objeto *a* es lo que falta, es no especular, no se puede aprehender en la imagen. Les indiqué el ojo blanco del ciego como la imagen revelada e irremediablemente oculta al mismo tiempo del deseo escoptofílico. El ojo del propio voyeur se le muestra al Otro como lo que es — impotente. Esto es, ciertamente, lo que le permite a nuestra civilización enlatar aquello que es su soporte, bajo formas diversas, perfectamente homogéneas a los dividendos y a las reservas bancarias que gobierna.

La relación recíproca entre el deseo y la angustia se presenta en este nivel específico bajo una forma radicalmente enmascarada, ligada a las funciones más engañosas de la estructura del deseo. Ahora tenemos que oponerle la apertura que le aporta la función distinta que hoy he introducido mediante el accesorio, sin embargo no accidental, del shofar.

Nuestra tradición más elemental, la que parte de los primeros pasos de Freud, nos exige distinguir esta otra dimensión. También en este caso homenajearé a nuestro amigo Stein por haberlo articulado muy bien en su discurso. *Si el deseo,* dice — y yo suscribo su fórmula, pues la encuentro más que brillante —, *fuera primordial, si fuera el deseo de la madre lo que gobierna la entrada en juego del el crimen original, estaríamos en el terreno del vaudeville.*

El origen, nos dice Freud de la manera más formal — de olvidarlo, toda la cadena se deshace, y por no haber asegurado este punto de partida de la cadena, el análisis, tanto en la teoría como en la práctica, parece padecer esta forma de dispersión ante la cual, en determinados momentos, uno pue-

de preguntarse qué es lo que hace que todavía conserve su coherencia —, es el asesinato del padre y todo lo que éste impone.

De acuerdo con lo que nos atrevemos a esperar no sea más que metáfora en la boca de Reik, es su mugido de toro acogotado lo que todavía se escucha en el sonido del shofar. Digamos, más simplemente, que es el hecho original inscrito en el mito del asesinato del padre el que constituye el punto de partida de aquello cuya función debemos captar en adelante en la economía del deseo, a saber, que se prohíbe como imposible de transgredir lo que constituye, en su forma más fundamental, el deseo original. Sin embargo, esto es secundario respecto a una dimensión que tenemos que abordar aquí, la relación con aquel objeto esencial que desempeña la función de *a*, la voz, y las nuevas dimensiones que aporta su función en la relación del deseo con la angustia.

Por esta vía recuperarán su valor las funciones de deseo, objeto, angustia, en todos los pisos, hasta el piso del origen.

Para no dejar de anticipar sus preguntas y quizás también para decir a quienes las han planteado que no olvido los surcos que debo trazar en este campo para que me quede completo, advierto que, como ustedes lo han podido observar, no he mencionado, al menos desde que retomé mis charlas de este año, el objeto anal, ni el estadio.

Es que, por otra parte, es propiamente impensable, salvo reconsiderando por entero la función del deseo a partir de este punto, que, siendo enunciado aquí en último lugar, es el más original, el objeto de la voz.

Lo retomaré la próxima vez.

22 DE MAYO DE 1963

XIX

EL FALO EVANESCENTE

De la angustia de castración al orgasmo

Pedagogía de la castración
El goce en el fantasma
La defecación del hombre de los lobos
Siempre demasiado pronto
Los callejones sin salida del deseo

Leyendo en estos tiempos ciertas obras recientemente publicadas sobre las relaciones del lenguaje con el pensamiento, me he visto llevado a representificarme algo que, después de todo, puedo cuestionar a cada instante por mí mismo, a saber, el lugar y la naturaleza del ángulo desde el que trato de atacar aquí algo — algo que, de todas formas, no puede ser sino un límite obligado, necesario, de la comprensión de ustedes.

De otro modo, ¿qué tendría yo que decirles?

1

El obstáculo en cuestión no presenta en su principio objetivo ninguna dificultad particular, dado que todo progreso de una ciencia se apoya por igual en la rectificación fásica de sus conceptos y en la extensión de sus conquistas, incluso más en lo primero que en lo segundo. Pero lo que puede constituir un obstáculo aquí, me refiero al campo psicoanalítico, merece una reflexión particular.

Esto no es de tan fácil solución como los obstáculos en el paso de un sistema conceptual a otro, por ejemplo del sistema copernicano al sistema einsteiniano, paso que no constituye una dificultad duradera para mentes

suficientemente desarrolladas y abiertas a las matemáticas. Se impone bastante rápidamente que las ecuaciones einsteinianas se apoyan en aquellas que las precedían, las incluyen y las sitúan como casos particulares, de modo que las resuelven por entero. Esto no significa que no pueda haber ahí un momento de resistencia, como la historia lo demuestra, pero es breve.

En el análisis, en la técnica analítica, en la medida en que en ella estamos implicados — ya sea más, ya sea menos, interesarse un poco en el análisis es ya estar un poco implicado —, debemos encontrar en la elaboración de los conceptos el mismo obstáculo reconocido como constitutivo de los límites de la experiencia analítica, o sea, la angustia de castración.

Si escucho lo que retorna a diversas distancias de mi voz — y no siempre para responder a lo que yo he dicho, pero ciertamente en respuesta, respuesta que proviene de determinada zona —, es como si, en determinados momentos, se endurecieran ciertas posiciones técnicas, estrictamente correlativas en esta materia, el análisis, de lo que puedo llamar limitaciones de la comprensión. Es igualmente como si, para superar estos límites, yo hubiera elegido la vía definida por una escuela pedagógica que ha tenido su propia forma de plantear el problema de la relación de la enseñanza escolar con la maduración del pensamiento del niño, y como si yo adhiriera a ella.

Adhiero, en efecto, a una forma pedagógica de proceder, que ahora voy a articular y definir. Si se observa de cerca el debate pedagógico, las escuelas están lejos de ponerse de acuerdo en lo que a ello se refiere, como podrán constatarlo aquellos de ustedes que están más necesitados que los demás de interesarse en los procedimientos pedagógicos.

Para una escuela — designémosla por ejemplo mediante las teorías de Steiner, aunque buena parte de ustedes nunca hayan abierto los trabajos de este psicólogo universalmente reconocido — todo es dirigido por una maduración autónoma de la inteligencia, lo único que se hace es seguir la edad escolar. Para otra, digamos la de Piaget, hay una hiancia, una falla, entre aquello que el pensamiento infantil es capaz de formar y lo que se le puede aportar por la vía científica. Si ustedes lo examinan en detalle, esto es, en ambos casos, reducir la eficacia de la enseñanza a cero.

Ahora bien, la enseñanza existe.

Si muchas inteligencias en el área científica pueden desconocerlo, es porque una vez que se accede al campo científico, lo que es propiamente del orden de la enseñanza — en el sentido que voy a precisar — se puede considerar elidible. Cuando se franquea una determinada etapa de la comprensión matemática, una vez hecho, hecho está, y ya no es preciso buscar

por qué vías. Se puede acceder allí sin ninguna dificultad por poco que se pertenezca a la generación a la que se le habrán enseñado las cosas en primera instancia de esta forma, o con esta formalización. Los conceptos que habrían parecido extremadamente complicados en una etapa anterior de las matemáticas les resultan inmediatamente accesibles a mentes muy jóvenes. No hay necesidad de ningún intermediario.

Indudablemente, en la edad escolar no es así en absoluto. Todo el interés de la pedagogía escolar es captar este punto crucial, y hacer avanzar lo que se llaman las capacidades mentales del niño mediante problemas que las superan ligeramente. Ayudando al niño a abordar estos problemas, digo ayudándolo solamente, se hace algo que no sólo tiene un efecto de prematuración, un efecto de apresuramiento sobre la maduración mental, sino que, en determinados periodos que se han llamado sensitivos — quienes saben algo al respecto puede seguirme perfectamente por donde avanzo, pues lo importante es mi discurso y no mis referencias, que pueden no conocer —, permite obtener verdaderos efectos de apertura, incluso de desencadenamiento. Determinadas actividades de aprehensión tienen en ciertos dominios efectos de fecundidad muy especiales.

Esto es exactamente lo que me parece que se puede conseguir en el dominio por el que avanzamos juntos aquí. Debido a la especificidad del campo implicado, se trata en todo caso de algo que convendría que los pedagogos advirtiesen.

Ya hay esbozos en este sentido en los trabajos de autores cuyo testimonio es tanto más interesante tener en cuenta cuanto que no tienen ninguna noción de aquello que sus experiencias pueden aportarnos. Me refiero a los experimentadores que no conocen y no quieren reconocer nada del análisis. El hecho de que cierto pedagogo haya podido formular que sólo hay verdadero acceso a los conceptos a partir de la edad de la pubertad merecería que dirigiéramos ahí también nuestra propia mirada, que metiéramos nuestra nariz. Hay mil huellas sensibles de que el momento en que empieza verdaderamente el funcionamiento del concepto, y que los autores llaman en este caso, por una homonimia de puro azar, con el término de *complejo* empleado por nosotros, *momento límite complexual*, podría ordenarse de un modo muy distinto, en función de un vínculo que debe establecerse entre la maduración del objeto *a*, tal como yo lo defino, y la edad de la pubertad.

2

La posición de *a* en el momento de su paso por lo que simbolizo con la fórmula del ($-\varphi$), he aquí una de las metas de nuestra explicación de este año.

El momento caracterizado por la notación ($-\varphi$), que es la angustia de castración, sólo puede serles válidamente transmitido, únicamente será asumible para sus oídos, mediante un abordaje que aquí no sería más que un rodeo.

Al no poder ser presentificada esta angustia en cuanto tal, sino únicamente situada por una vía concéntrica, me vieron ustedes la última vez oscilar entre el estadio oral y algo que es la voz, a la que le di como soporte su evocación bajo una forma separada, materializada en un objeto, el shofar. Este objeto, me permitirán ustedes que lo deje hoy por un momento de lado para volver al punto central que evoco al hablar de la castración.

¿Cuál es verdaderamente la relación de la angustia con la castración? No basta con que sepamos que es vivida en cuanto tal en cierta fase llamada terminal — lo es, o no lo es — del análisis para que sepamos verdaderamente qué es.

Para decir enseguida las cosas tal como se articularán en el paso siguiente, diré que la función del falo como imaginario funciona por todas partes, en todos los niveles que he caracterizado mediante cierta relación del sujeto con el *a*. El falo actúa por doquier con una función mediadora, salvo allí donde se lo espera, en particular la fase fálica. Esta carencia del falo, presente en todo otro lugar y situable, a menudo para nuestra gran sorpresa, este desvanecimiento de la función fálica en este nivel donde se espera que el falo funcione, es el principio de la angustia de castración. De ahí la notación ($-\varphi$) que denota esta carencia, por así decir, positiva. No haberlo formulado nunca de esta forma impidió que se extrajeran las correspondientes consecuencias.

Para volverlos sensibles a la verdad de esta fórmula, tomaré diversas vías, como dando vueltas alrededor. Y ya que la última vez les recordé la estructura propia del campo visual, la sustentación y la ocultación al mismo tiempo del objeto *a* en dicho campo, no puedo sino volver a ese punto, al ser allí donde se produce el primer encuentro con la presencia fálica, y de una forma que sabemos que es traumática. Es lo que se llama la escena primaria.

Todos saben que, aunque el falo está en ella presente es visible, bajo la forma del funcionamiento del pene, lo llamativo en la evocación de la rea-

lidad de la forma fantaseada de la escena primitiva es siempre cierta ambigüedad respecto a dicha presencia. ¿Cuántas veces se puede leer que, precisamente, no se lo ve en su sitio? A veces, incluso, lo esencial del efecto traumático de la escena se debe a las formas en que desaparece, se escamotea. Así, me bastaría con mencionar el modo de aparición de esta escena primitiva en su forma ejemplar, con la angustia que la acompaña, en la historia del hombre de los lobos.

Hemos oído decir en algún lugar que había algo obsesivo, al parecer, en que volviéramos aquí a los ejemplos originales del descubrimiento freudiano. Esos ejemplos son más que soportes, incluso más que metáforas, nos hacen palpar la sustancia misma de aquello de lo que nos ocupamos.

En la revelación de lo que se le aparece al hombre de los lobos por la hiancia del marco — prefigurando lo que he convertido en una función — de la ventana abierta, y que es identificable en su forma con la función del fantasma en su modalidad más angustiante, ¿dónde está lo esencial? Manifiestamente, lo esencial allí no es saber dónde está el falo. Está, si puedo decirlo así, por todas partes, idéntico a lo que yo podría llamar la catatonía de la imagen del árbol y de los lobos encaramados que — encuentren aquí el eco de lo que les articulé la última vez — miran al sujeto fijamente. No hay necesidad de buscarlo en el pelaje cinco veces repetido de la cola de los cinco animales. Está allí en la propia reflexión de la imagen, que él mismo sostiene con una catatonía que no es más que la catatonía del sujeto, el niño pasmado ante lo que ve, paralizado por esa fascinación, hasta tal punto que es concebible que aquello que en la escena lo mira y que al estar resulta invisible por todas partes no sea sino la trasposición del estado de detención de su propio cuerpo, transformado aquí en ese árbol, el árbol cubierto de lobos, diríamos, evocando un título célebre.

Que se trata en este caso de algo semejante a un eco del polo vivido que hemos definido como el del goce, me parece indudable. Este goce — pariente del que Freud llama en otro lugar el horror del goce ignorado del hombre de las ratas, goce que supera cualquier posibilidad de situarlo por parte del sujeto — está ahí presentificado bajo esta forma erecta. El sujeto ya no es más que erección en esta captura que lo hace falo, lo coagula todo entero, lo arborifica.

Entonces ocurre algo en el desarrollo sintomático de los efectos de esta escena. Freud nos aporta el testimonio de que este elemento sólo ha sido reconstruido, pero es tan esencial, que el análisis que hace Freud no se sostendría si no lo admitiréramos. Este elemento sigue siento hasta el final el único que no es integrado por el sujeto, y nos presentifica en este caso aque-

llo que Freud articulará más tarde respecto de la construcción en cuanto tal. Este elemento es la respuesta del sujeto a la escena traumática mediante una defecación.

La primera vez, o casi, al menos la primera vez que Freud menciona la aparición del objeto excremencial en un momento crítico, lo articula en una función a la que no podemos dar otro nombre sino el que hemos creído deber articular más tarde como característico del estadio genital, o sea, la oblatividad. Es un don, nos dice. Como todos saben, Freud destacó desde un principio el carácter de regalo de las ocasiones en que el niño suelta intempestivamente algo de su contenido intestinal. Permítanme ustedes que, de paso, llame a estas oportunidades — sin más comentarios, si ustedes recuerdan mis orientaciones — ocasiones de pasaje al acto.

En el texto del hombre de los lobos, las cosas van incluso más lejos, dando su verdadero sentido a lo que nosotros hemos sepultado bajo una vaga presunción moralizante al hablar de oblatividad. Freud, por su parte, habla a este respecto de sacrificio. Como había leído lo suyo, por ejemplo había leído a Robertson Smith, cuando hablaba de sacrificio no hablaba en el aire, a partir de una vaga analogía moral. Si Freud habla de sacrificio a propósito de la aparición en el campo del objeto excremencial, esto bien debe de significar algo.

Aquí es donde retomaremos las cosas, en el plano, si ustedes quieren, del acto normal, que se califica, con o sin razón, de maduro.

3

En mi penúltimo Seminario, creí poder articular el orgasmo como equivalente a la angustia.

Lo situé en el campo interior al sujeto, mientras que dejé provisionalmente la castración con esta única marca, (– φ). Es muy evidente que no se podría separar de él el signo de la intervención del Otro, característica que siempre le fue atribuida, desde el principio, bajo la modalidad de las amenazas de castración.

He hecho la observación a este respecto de que haciendo equivaler el orgasmo y la angustia iba en la dirección de lo que anteriormente había dicho de la angustia como punto de referencia, señal, de la única relación que no engaña, y que podíamos encontrar allí la razón de lo que

puede tener de satisfactorio el orgasmo. Si podemos comprender la función del orgasmo, y más en particular la satisfacción que conlleva, es por algo que sucede en la perspectiva en que se confirma que la angustia no es sin objeto.

Creí que podía limitarme a decir esto y ser comprendido, pero me llegó el eco, digamos al menos de cierta perplejidad, cuyos términos fueron objeto de un intercambio entre dos personas que creo haber formado particularmente bien, por lo que resulta más sorprendente que se hayan podido preguntar acerca de lo que entendía yo ahí por satisfacción. ¿Se trata pues, decían, del goce? ¿Sería un retorno a aquel absoluto irrisorio que algunos quieren situar en la fusión supuesta de lo genital? Y luego se referían al punto de angustia — pongan en este punto toda la ambigüedad que quieran. Ahora bien, ya no hay angustia si el orgasmo la recubre. En cuanto al punto de deseo, que se caracteriza por la ausencia del objeto *a* bajo la forma del (– φ), ¿qué hay de esta relación en la mujer?

Respuesta. No he dicho en absoluto que la satisfacción del orgasmo se identifique con lo que yo definí, en el Seminario sobre la ética, sobre el lugar del goce. Parece incluso irónico subrayar el poco de satisfacción, aunque sea suficiente, que aporta el orgasmo. ¿Por qué iba ser lo mismo, y por qué iba a producirse en el mismo punto que aquel otro poco ofrecido por la copulación, aunque sea lograda, a la mujer? Es algo que conviene articular de la forma más precisa.

No basta con decir vagamente que la satisfacción del orgasmo es comparable a lo que llamé, en el plano oral, el aplastamiento de la demanda bajo la satisfacción de la necesidad. En el plano oral, la distinción entre la necesidad y la demanda es fácil de sostener, mientras que fuera de allí no deja de plantearnos el problema de saber dónde se sitúa la pulsión. Si, mediante algún artificio, es posible producir el equívoco en el plano oral sobre lo que tiene de original la fundación de la demanda en la pulsión, no tenemos ningún derecho a hacerlo en el plano genital. Precisamente allí, donde pareciera que nos enfrentamos al instinto más primitivo, el instinto sexual, no podemos dejar de referirnos, más que en ninguna otra parte, a la estructura de la pulsión como sostenida por la fórmula ($\$ \lozenge D$), o sea, por la relación del deseo con la demanda.

¿Qué se demanda en el nivel genital, y a quién?

Que la copulación interhumana es algo trascendental respecto a la existencia individual, es un hecho de experiencia tan común que, ante la evidencia, se acaba por no advertir ya su relieve. Hemos necesitado dar un rodeo por una biología ya algo avanzada para advertir la correlación estricta

de la aparición de la bi-sexualidad, de dos sexos, con la emergencia de la función de la muerte individual. Pero en fin, siempre se había presentido. En este acto, lo que debemos llamar la supervivencia de la especie conjunta se anuda pues estrechamente con algo que no puede dejar de implicar, si las palabras tienen algún sentido, lo que hemos situado en último término como la pulsión de muerte.

Después de todo, ¿por qué negarnos a ver lo que es inmediatamente sensible en hechos que conocemos muy bien, y que están significados en los usos más corrientes de la lengua? Lo que demandamos — todavía no he dicho a quién, pero en fin, como es preciso demandarle algo a alguien, resulta que es a nuestra pareja — y quizás no sea tan seguro que sea a ella, hay que verlo en un segundo tiempo —, lo que demandamos, ¿qué es? Es satisfacer una demanda que tiene cierta relación con la muerte. No llega muy lejos, lo que demandamos — es la pequeña muerte —, pero en fin, está claro que la pedimos y que la pulsión allí está íntimamente relacionada con la demanda de hacer el amor. Lo que demandamos es morir, incluso morirnos de risa — no sin razón indico siempre que el amor participa de lo que llamo un sentimiento cómico. En todo caso, es ahí donde debe residir el reposo posterior al orgasmo. Si lo que se satisface es esta demanda de muerte, pues bien, se satisface, por Dios, a buen precio, porque uno sobrevive.

La ventaja de esta concepción es que permite dar cuenta de la aparición de la angustia en cierto número de formas de obtener el orgasmo. La angustia aparece — Freud lo captó por primera vez en el *coitus interruptus* — en la medida en que el orgasmo se separa del campo de la demanda al Otro. Aparece, por así decir, en ese margen de pérdida de significación, pero de este modo sigue designando aquello a lo que se apunta de una determinada relación con el Otro.

No estoy diciendo, precisamente, que la angustia de castración sea una angustia de muerte. Es una angustia relacionada con el campo donde la muerte se anuda estrechamente con la renovación de la vida. Que el análisis la haya localizado en este punto de la castración permite comprender muy bien que sea interpretable, de un modo equivalente, como aquello que Freud nos plantea como su última concepción, o sea, la señal de una amenaza contra el estatuto del yo (*je*) defendido. La angustia de castración se relaciona con el más allá de este yo (*je*) defendido, en ese punto de llamada de un goce que supera nuestros límites, en la medida en que el Otro aquí es propiamente evocado en el registro de ese real por el que se transmite y se sostiene cierta forma de vida.

Llámenlo como quieran, Dios o genio de la especie — creo haber implicado lo suficiente en mis discursos que esto no nos conduce a ninguna altura metafísica. Se trata de un real, de lo que mantiene aquello que Freud articuló en su principio de Nirvana como la propiedad de la vida de tener que volver a pasar, para alcanzar la muerte, por formas que reproduzcan aquellas que dieron a la forma individual la ocasión de surgir mediante la conjunción de dos células sexuales.

¿Qué significa esto? ¿Qué significa respecto de lo que ocurre con el objeto, sino que, en suma, este resultado, o lo que llamo este tan buen resultado, sólo se realiza de forma tan satisfactoria durante un cierto ciclo automático, que aún debe ser definido, y precisamente debido al hecho de que el órgano nunca es capaz de sostenerse mucho tiempo en la vía de la llamada del goce? Respecto a este fin del goce, y respecto a alcanzar el término, que sería trágico, al que se apunta en la llamada del Otro, puede decirse que el órgano amboceptor cede siempre prematuramente. En el momento en que podría llegar a ser el objeto sacrificial, por así decir, pues bien, digamos que por lo común ha desaparecido de la escena desde hace tiempo. Ya no es sino un pequeño trapo, ya sólo está ahí para la pareja como un testimonio, un recuerdo, de ternura.

De esto se trata en el complejo de castración. Dicho de otra manera, sólo se convierte en un drama en la medida en que el cuestionamiento del deseo es planteado e impulsado en una determinada dirección, la que deposita toda su confianza en la consumación genital.

Si abandonamos este ideal de culminación genital percatándonos de lo que tiene de estructuralmente, felizmente engañoso, no hay ninguna razón para que la angustia ligada a la castración no se nos manifieste en una correlación mucho más flexible con su objeto simbólico, y por lo tanto con una apertura del todo distinta con los objetos de otro nivel. Esto, por otra parte, está implicado desde siempre en las premisas de la teoría freudiana, que pone el deseo, en cuanto a su estructuración, en una relación que no es en absoluto pura y simplemente natural con la pareja llamada natural.

Para que perciban mejor de qué se trata, quisiera recordar, de todas formas, qué ocurre con las relaciones, de entrada salvajes, por así decir, entre el hombre y la mujer. Después de todo, de acuerdo con lo que les había adelantado acerca de la relación de la angustia con el deseo del Otro, una mujer no sabe con quién tiene que vérselas, no se encuentra ante un hombre sin cierta inquietud sobre el punto hasta donde la podrá llevar el camino del deseo. Cuando el hombre, por Dios, ha hecho el amor como todo el mundo y se encuentra desarmado, si resulta que la mujer no ha obtenido de ello un

provecho sensible, lo cual, como ustedes saben, es muy concebible, en todo caso está lo que ella ha ganado — que ahora está del todo tranquila en cuanto a las intenciones de su pareja.

En aquel mismo capítulo de *La tierra baldía* donde T. S. Eliot hace hablar a Tiresias, a quien creí que debía referirme cierto día para confrontar con nuestra experiencia la vieja teoría de la superioridad de la mujer en el plano del goce, encontramos estos versos cuya ironía siempre me parece que debe ocupar un lugar en nuestro discurso. Cuando el joven pisaverde, pequeño chupatintas de agencia inmobiliaria, da por terminada su pequeña aventura con la secretaria — cuyo contexto nos describen extensamente — T. S. Eliot se expresa así:

When lovely woman stoops to folly and paces about her room again alone
She smoothes her hair with automatic hand and puts the record
[on the gramophone.

When lovely woman stoops to folly, esto no se traduce, es una canción del Vicario de Wakefield. Digamos, *Cuando una bella mujer se abandona a la locura* — *stoops* no es tampoco *se abandona*, es *se rebaja* — *para acabar encontrándose sola*, surca *la habitación alisándose los cabellos con una mano automática, y cambia el disco*. Esto, como respuesta a la pregunta que se planteaban entre ellos mis alumnos sobre lo relativo a la cuestión del deseo de la mujer.

El deseo de la mujer está igualmente gobernado por la cuestión, también para ella, de su goce. Que del goce ella esté no sólo mucho más cerca que el hombre, sino doblemente gobernada, es lo que la teoría analítica nos dice desde siempre. Que el lugar de este goce está vinculado al carácter enigmático, insituable, de su orgasmo, es lo que nuestros análisis han podido llevar lo bastante lejos como para que podamos decir que este lugar es un punto lo bastante arcaico como para ser más antiguo que la actual compartimentación de la cloaca. Esto ha sido perfectamente situado, en una determinada perspectiva analítica, por cierta analista, de sexo femenino. Que el deseo, que no es en absoluto el goce, esté en ella naturalmente allí donde debe encontrarse de acuerdo con la naturaleza, o sea, tubario, es lo que designa perfectamente el deseo de aquellas a quienes se llama histéricas. El hecho de que debamos clasificar a estos sujetos como histéricos no cambia nada de lo siguiente — que el deseo así situado está en lo verdadero, en lo verdadero orgánico.

Si se puede decir que el goce del hombre y el de la mujer no se conjugan orgánicamente, es porque el hombre no llevará nunca hasta ese punto el extremo de su deseo. En la medida en que el deseo del hombre fracasa, la mujer se ve llevada, por así decir normalmente, a la idea de tener el órgano del hombre, como si fuera un verdadero amboceptor, y esto es lo que se llama el falo. Al no realizar el falo, salvo en su evanescencia, el encuentro de los deseos, se convierte en el lugar común de la angustia.

Lo que la mujer le demanda al analista al final de un análisis conducido según Freud es, sin duda, un pene, *Penisneid*, pero para hacerlo mejor que el hombre. Hay algo, hay muchas cosas, hay mil cosas que confirman todo esto. Sin el análisis, ¿de qué modo puede la mujer superar su *Penisneid*, si lo suponemos siempre implícito? Lo conocemos muy bien, es la forma más ordinaria de seducción entre los sexos — es ofrecer al deseo del hombre el objeto de la reivindicación fálica, el objeto no detumescente para sostener su deseo, o sea, hacer de sus atributos femeninos los signos de la omnipotencia del hombre.

Es lo que ya en otro tiempo creí que debía poner de relieve — les ruego que se remitan a mis Seminarios antiguos — al subrayar, siguiendo a Joan Riviere, la función propia de lo que ella llama la mascarada femenina. Simplemente, allí la mujer debe tener en poco su goce. Si de algún modo la dejamos en este camino, decretamos el relanzamiento de esta reivindicación fálica, que se convierte, yo no diría en desagravio, sino en rehén de lo que se le demanda, en suma, que tome a su cargo el fracaso del Otro.

Tales son las vías por las que se presenta la realización genital, en la medida en que ésta pondría término a lo que podríamos llamar los callejones sin salida del deseo, si no estuviera la abertura de la angustia.

Partiendo de este punto adonde hoy los he conducido, la próxima vez veremos lo que toda la experiencia analítica nos muestra — que, en la medida en que es convocado como objeto de propiciación en una conjunción en *impasse*, y puesto que se confirma que falta, el falo constituye la castración misma como un punto imposible de eludir de la relación del sujeto con el Otro, y como un punto resoluble en cuanto a su función de angustia.

29 DE MAYO DE 1963

XX

LO QUE ENTRA POR LA OREJA

Engañosa potencia fálica
El monólogo del niño
El camarón de Isakower
La incorporación de la voz
Los dioses en la trampa del deseo

Lo que les dije la última vez se cerró, creo que significativamente, con el silencio que respondió a mi discurso, pues nadie conservó la suficiente sangre fría para coronarlo con un ligero aplauso.

O bien me equivoco, o no sería excesivo ver en ello el resultado de lo que había anunciado expresamente al comenzar este discurso, o sea, que no era posible abordar de frente la angustia de la castración sin provocar algunos de sus ecos.

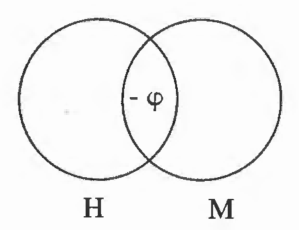
Después de todo, no es una pretensión excesiva, pues lo que les he dicho, en suma, no resulta muy esperanzador tratándose de la unión del hombre y la mujer, problema que de todas formas siempre ha estado presente, y con razón, entre las preocupaciones de los psicoanalistas. Espero que todavía lo esté.

Jones dio muchas vueltas en torno a este problema, encarnado por lo que supuestamente implica la perspectiva falocéntrica, o sea, la ignorancia primitiva, no sólo por parte del hombre sino de la propia mujer, respecto del lugar de la conjunción, a saber, la vagina. Los rodeos, en parte fecundos aunque no culminados, que recorrió Jones en esta vía muestran a qué apunta en la invocación a la que recurre del famoso *Él los creó hombre y mujer*, por otra parte tan ambiguo.

Después de todo, este versículo 27 del libro I del Génesis, Jones no lo había meditado a partir del texto hebreo.

1

Sea como sea, tratemos de sostener lo que dije la última vez con mi pequeño esquema fabricado a partir del uso del círculo euleriano.



La falta de la mediación

El campo cubierto por el hombre y por la mujer en lo que se podría llamar, en el sentido bíblico, su conocimiento el uno del otro, sólo coincide en lo siguiente — que la zona a la que son conducidos por sus deseos para que se alcancen, allí donde podrían coincidir efectivamente, se caracteriza por la falta de lo que sería su intersección. El falo es lo que, para cada uno, cuando es alcanzado, precisamente lo aliena del otro.

Del hombre, en su deseo de omnipotencia fálica, la mujer puede ser con toda seguridad el símbolo, y ello precisamente en la medida en que ya no es la mujer. En cuanto a la mujer, queda muy claro siempre que lo que hemos descubierto bajo el término *Penisneid* es que sólo puede tomar el falo por lo que éste no es — ya sea, por el *a*, el objeto, ya sea por su pequeñísimo (φ), el de ella, que apenas le proporciona un goce aproximado de lo que imagina del goce del Otro, que puede sin duda compartir mediante una especie de fantasma mental, pero únicamente aberrando su propio goce. En otros términos, si puede gozar de (φ) es porque éste no se encuentra en su lugar, en el lugar de su goce, en el lugar donde su goce puede realizarse.

Voy a darles una pequeña ilustración un poco animada, lateral pero actual, de este hecho.

En un auditorio como éste, ¿cuántas veces no habremos visto — tanto, que se convierte en una constante de nuestra práctica — a las mujeres queriendo hacerse psicoanalizar como su marido, y a menudo por el mismo analista? ¿Qué significa esto, sino que ambicionan compartir el deseo supuestamente coronado de sus maridos? El *menos-menos*-phi, – (– φ), la

repositivación del *phi* que suponen que opera en el campo psicoanalítico, he aquí a qué ambicionan acceder.

Que el falo no se encuentra allí donde se lo espera, allí donde se lo exige, o sea, en el plano de la mediación genital, esto es lo que explica que la angustia sea la verdad de la sexualidad, es decir, lo que aparece cada vez que su flujo se retira y deja al descubierto la arena. La castración es el precio de esta estructura, viene a ocupar el lugar de esa verdad. Pero, de hecho, éste es un juego ilusorio. No hay castración, porque en el lugar donde debe producirse no hay objeto que castrar. Para ello sería preciso que el falo estuviera allí, ahora bien, sólo lo está para que no haya angustia. El falo, allí donde es esperado como sexual, no aparece nunca sino como falta, y éste es su vínculo con la angustia.

Todo ello significa que el falo es llamado a funcionar como instrumento de la potencia. Cuando hablamos de potencia en el análisis, lo hacemos de una forma vacilante, porque siempre nos referimos a la omnipotencia, cuando no se trata de esto. La omnipotencia es ya un deslizamiento, una evasión, respecto al punto donde toda potencia desfallece. A la potencia no se le demanda que esté en todas partes, se le demanda que esté allí donde está presente, precisamente porque, cuando desfallece allí donde es esperada, empezamos a urdir la omnipotencia. Dicho de otra manera, el falo está presente, está presente en todas partes donde no se encuentra en situación.

He aquí la vertiente que nos permite traspasar la ilusión de la reivindicación engendrada por la castración, en la medida en que cubre la angustia presentificada por toda actualización del goce. Esta ilusión tiende a la confusión del goce con los instrumentos de la potencia. Con el progreso de las instituciones, la impotencia humana se convierte en algo mejor que su estado de miseria fundamental, se constituye en profesión. Entiendo profesión en todos los sentidos de la palabra, desde la profesión de fe hasta el ideal profesional. Todo lo que se oculta tras la dignidad de cualquier profesión es siempre esa falta central que es impotencia. La impotencia, en su fórmula más general, condena al hombre a no poder gozar más que de su relación con el soporte del *(+ φ)*, es decir, de una potencia engañosa.

Si les recuerdo que esta estructura se deriva de la secuencia que articulé la última vez, es para conducirlos hasta algunos hechos notables que controlan la estructura así articulada.

La homosexualidad situada como principio del cimiento social en nuestra teoría, la freudiana, es el privilegio del macho. Observemos que Freud siempre lo indicó así, y nunca suscitó en este punto la menor duda. Este cimiento libidinal del lazo social, en tanto que sólo se produce en la comu-

nidad de los machos, está vinculado a la vertiente de fracaso sexual que le corresponde muy especialmente al macho debido a la castración.

Por el contrario, lo que se llama homosexualidad femenina tiene quizás una gran importancia cultural, pero ningún valor de función social, porque se apoya, por su parte, en el campo propio de la competencia sexual, o sea, allí donde, aparentemente, tendría menos oportunidades de tener éxito, si los sujetos que llevan ventaja en este campo no fueran, precisamente, los que no tienen el falo. La omnipotencia, la mayor vivacidad del deseo, se produce en el plano del amor que llaman uraniano, a propósito del cual creo haber señalado su afinidad más radical con la homosexualidad femenina.

El amor idealista presentifica la mediación del falo como $(-\varphi)$. El (φ) es en ambos sexos lo que yo deseo, pero también lo que sólo puedo tener como $(-\varphi)$. Este menos es lo que resulta ser el médium universal en el campo de la conjunción sexual.

Este menos, querido Reboul, no es en absoluto hegeliano, no es en absoluto recíproco. Constituye el campo del Otro como falta, y sólo accedo a él en la medida en que tomo esta misma vía y me atengo a lo siguiente, al hecho de que el juego del menos me hace desaparecer. No hago más que reconocerme en lo que Hegel percibió, por supuesto, pero él lo motiva sin este intervalo, a saber, en un *a* generalizado, la idea del *menos* en tanto que está en todas partes, o sea, en ninguna.

El soporte del deseo no está hecho para la unión sexual, puesto que, generalizado, ya no me especifica como hombre *o* mujer, sino como lo uno *y* lo otro. La función del campo descrito en este esquema como el de la unión sexual plantea para cada uno de los sexos la alternativa — o el Otro, o el falo, en el sentido de la exclusión. Este campo de aquí está vacío. Pero si lo positivo, el *o* adquiere otro sentido, y significa ahora que el uno y el otro son sustituibles en todo momento.

Es por esta razón que he introducido el campo del ojo oculto detrás de todo el universo espacial mediante una referencia a aquellos seres-imágenes en el encuentro con los cuales se pone en juego cierto recorrido de salvación, en particular el recorrido budista. Cuanto más Avalokiteshvara en su completa ambigüedad sexual se presentifica como macho, más adquiere aspecto femenino. Si esto los divierte, otro día les presentaré imágenes de estatuas o de pinturas tibetanas — abundan — donde el rasgo que les designo es patente.

Se trata, hoy, de captar cómo la alternativa del deseo y del goce puede encontrar una vía de paso.

La diferencia que hay entre el pensamiento dialéctico y nuestra experiencia es que nosotros no creemos en la síntesis. Si hay una vía de paso allí donde la antinomia se cierra, es porque estaba ya antes de la constitución de la antinomia.

2

Para que el objeto *a* en el que se encarna el obstáculo con el que tropieza el deseo en su acceso a la Cosa le abra paso, es necesario volver a su inicio.

Si no hubiera nada que preparase este paso antes de la captura del deseo en el espacio especular, no habría salida.

No omitamos, en efecto, que la posibilidad de este propio obstáculo está vinculada a un momento que anticipa y condiciona lo que se pondrá de manifiesto en el fracaso sexual para el hombre. Este momento es el mismo en que la puesta en juego de la tensión especular erotiza tan precozmente y tan profundamente el campo del *insight.*

Es conocido lo que se esboza en el antropoide a propósito del carácter conductor de este campo a partir de que la observación del mono nos ha mostrado que no carece de inteligencia, dado que puede hacer muchas cosas, pero con la condición de que pueda ver aquello que debe alcanzar. Ayer mencioné lo siguiente — que todo reside en este punto, no que el primate sea más incapaz de hablar que nosotros, sino que no puede hacer entrar su palabra en ese campo operatorio.

No es ésta la única diferencia. Hay otra, derivada del hecho de que para el animal no hay estadio del espejo y, en consecuencia, narcisismo, en la medida en que, con este nombre, nos referimos a cierta sustracción de la libido ubicua y de su inyección en el campo del *insight*, cuya forma la da la visión especularizada. Pero esta forma nos esconde el fenómeno de la ocultación del ojo, que en consecuencia debería mirar desde todas partes a aquel que somos, situarlo bajo la universalidad del ver.

Se sabe que esto puede producirse. Es esto lo que se llama lo *unheimlich*, pero se precisan circunstancias bien particulares. Habitualmente, lo que tiene de satisfactorio la forma especular es precisamente que enmascara la posibilidad de esta aparición. En otros términos, el ojo instituye la relación fundamental deseable porque siempre tiende a hacer desconocer, en la relación con el Otro, que bajo este deseable hay un deseante.

Reflexionen sobre el alcance de esta fórmula, que creo poder dar como la más general de lo que es el surgimiento de lo *unheimlich.* Piensen que se enfrentan ustedes a lo deseable más apaciguador, a su forma más tranquilizadora, la estatua divina que sólo es divina — ¿qué es más *unheimlich* que ver cómo se anima, o sea, se muestra deseante?

Ahora bien, la hipótesis estructurante que planteamos para la génesis del *a* es que nace en otra parte, y antes de esta captura que lo oculta. Esta hipótesis está basada en nuestra práctica, y es desde ella que la introduzco.

O bien nuestra praxis es defectuosa — entiendo defectuosa respecto a ella misma — o bien supone que nuestro campo es el campo del deseo, y que el deseo se engendra en la relación de S con A. Esta relación, por fuerza la reencontramos en nuestra praxis en la medida en que reproducimos sus términos. Lo que engendra nuestra praxis es este universo, simbolizado en último término por la famosa división que nos guía desde hace un tiempo a través de los tres tiempos en los cuales el S, sujeto todavía desconocido, tiene que constituirse en el Otro, y el *a* surge como resto de la operación.

Les advertiré, de paso, que la alternativa *o nuestra praxis es defectuosa o supone esto* no es excluyente. Nuestra práctica puede permitirse ser en parte defectuosa respecto a sí misma y que haya un residuo, porque eso es precisamente lo que está previsto. Podemos pues presumir — gran presunción — que arriesgamos muy poco si nos empeñamos en una formalización que se impone como necesaria. Pero es preciso decir que la relación de S con A supera en mucho en su complejidad — no obstante tan simple, inaugural — lo que aquellos que nos legaron la definición del significante consideran su deber situar como principio del juego que organizan, a saber, la noción de comunicación.

La comunicación en cuanto tal no es lo que es primitivo, puesto que en el origen S no tiene nada que comunicar, por la razón de que todos los instrumentos de la comunicación están al otro lado, en el campo del Otro, y de él tiene que recibirlos. Como lo he dicho desde siempre, de ello resulta principalmente que es del Otro de quien el sujeto recibe su propio mensaje. La primera emergencia, la que se inscribe en la pizarra, no es más que un *¿Quién soy?* inconsciente — puesto que es informulable — al que responde, antes de que se formule, un *Tú eres.* Es decir, el sujeto recibe ante todo su propio mensaje bajo una forma invertida.

Esto es algo que digo desde hace tiempo. Hoy añado, si lo escuchan, que él lo recibe, ante todo, bajo una forma interrumpida. Escucha, un primer lugar, un *Tú eres* sin atributo. Sin embargo, por interrumpido que esté este

mensaje — y por lo tanto por insuficiente que sea — nunca es informe, puesto que el lenguaje existe en lo real, está en curso, en circulación, y muchas cosas a propósito de él, el S, en su interrogación supuestamente primitiva, están ya regladas en este lenguaje.

Ahora bien, retomando mi frase de hace un momento, si defino tal como lo hago la relación de S con A, no es sólo por hipótesis, puesto que es una hipótesis que he dicho que está fundada en nuestra praxis, que he identificado con dicha praxis, incluso en sus límites. Además, el hecho observable — ¿y por qué tan mal observado? — confirma el juego autónomo de la palabra tal como está supuesto en este esquema. Creo que aquí hay las suficientes madres no afectadas de sordera como para saber que un niño muy pequeño, en la edad en que la fase del espejo está lejos de haber dejado de operar, monologa antes del sueño en cuanto posee algunas palabras. El tiempo me impide hoy leerles una larga página donde se retranscribe un monólogo así. Les prometo cierta satisfacción cuando se la lea, cosa que haré sin falta.

Felizmente, tras haber suplicado mi amigo Roman Jakobson durante diez años a todas sus alumnas que pusieran un magnetófono en la enfermería, la cosa al fin tuvo lugar hace dos o tres años, gracias a lo cual tenemos por fin la publicación de uno de esos monólogos primordiales. Si les hago esperar un poco, es porque resulta propicio para mostrar muchas otras cosas aparte de lo que tengo que delinear hoy.

El hecho de que tenga que mencionar de lejos algunas referencias sin saber muy bien qué puede corresponderles en el conocimiento de ustedes, muestra por sí solo hasta qué punto nuestro destino es tener que desplazarnos por un campo en el que su educación no está ni mucho menos asegurada, se piense lo que se piense y con independencia del gasto que se haya llevado a cabo en cursos y conferencias.

Sea como sea, puede que algunos recuerden aquí lo que Piaget llama el lenguaje egocéntrico, y lo que está en juego bajo esta denominación, quizás defendible, pero sin duda propicia a toda suerte de malentendidos. Esta expresión designa, en efecto, la clase de monólogos a los que se entrega un niño en voz alta cuando se lo pone con algunos camaradas a realizar una tarea en común. Lo que muy evidentemente es un monólogo dirigido hacia sí mismo sólo puede producirse, sin embargo, dentro de cierta comunidad. Esto no es una objeción a la calificación de egocéntrico, si se precisa su sentido. Además, puesto que se habla de egocentrismo, puede parecer sorprendente que el sujeto del enunciado esté tan a menudo elidido.

Les recuerdo esta referencia para incitarlos quizás a tomar contacto de nuevo con el fenómeno en los textos piagéticos, del todo útiles para el fu-

turo, pero sobre todo para que adviertan que el problema que queda planteado es el de situar, respecto a esta manifestación, qué es el monólogo hipnopómpico registrado por alumnos de Jakobson, correspondiente a un estadio muy anterior.

De entrada, les indicaré que el famoso grafo que les ha dado tanto la lata durante años recobra su valor en lo referente a estos problemas de génesis y de desarrollo. De cualquier modo, el monólogo del niño de quien les hablo nunca se produce cuando hay alguien más. La presencia de un hermano o de otro *baby* en la habitación basta para que no se produzca. Muchas otras características indican que lo que ahí sucede, tan sorprendentemente revelador de la precocidad de las tensiones designadas como primordiales en el inconsciente, es análogo en todos los puntos a la función del sueño. Todo ocurre en la Otra escena, con el acento que di a este término.

¿No debiera guiarnos aquí la pequeña puerta — nunca es una mala entrada — por la que los introduzco al problema, la constitución del *a* como resto? En todo caso, este fenómeno, si sus condiciones son ciertamente las que les digo, sólo lo tenemos en el estado de resto, o sea, en la cinta del magnetófono. De otro modo, sólo nos queda como máximo su murmullo lejano, siempre próximo a interrumpirse con nuestra aparición. ¿No nos incita esto, acaso, a considerar que de este modo se nos ofrece alguna vía para captar que, en el caso del sujeto en vías de constitución, debemos buscar el resto, ciertamente, en una voz separada de su soporte?

Estén muy atentos. Aquí no hay que ir demasiado deprisa.

3

Todo lo que el sujeto recibe del Otro a través del lenguaje, la experiencia ordinaria es que lo recibe en forma vocal. La experiencia de casos que no son tan raros — aunque siempre se evocan casos fulgurantes como el de Helen Keller — muestra que hay vías distintas que las vocales para recibir el lenguaje. El lenguaje no es vocalización. Vean ustedes a los sordos.

Sin embargo, creo que podemos llegar a decir que lo que liga el lenguaje a una sonoridad es algo más que una relación accidental. Y quizás creeremos que avanzamos en la vía correcta si tratamos de articular las cosas más de cerca calificando esta sonoridad de instrumental, por ejemplo. Es un hecho que aquí la fisiología abre el camino.

No sabemos todo sobre el funcionamiento de nuestro oído, pero sabemos, no obstante, que el caracol es un resonador. Es un resonador complejo, o compuesto si ustedes quieren, pero en fin, un resonador, aunque sea compuesto, se descompone en composición de resonadores elementales. Esto nos lleva en una dirección, la de decir que lo propio de la resonancia es que en ella el aparato predomina. El aparato resuena, y no resuena ante cualquier cosa. Si ustedes quieren, para no complicar demasiado las cosas, sólo resuena ante su nota, su frecuencia propia.

En la organización del aparato sensorial en cuestión, nuestro oído, tenemos que vérnoslas, concretamente, con un resonador que no es cualquiera, sino un resonador de la clase de los tubos. El retorno de la vibración, trasmitida siempre desde la ventana redonda, pasando por la rampa timpánica, hasta la rampa vestibular, parece estar netamente vinculado a la distancia del espacio recorrido en un conducto cerrado, que opera pues al modo de un tubo, sea cual sea, flauta u órgano. La cosa es, evidentemente, complicada, pues este aparato no se parece en nada a ningún otro instrumento musical. Es un tubo que sería, por así decir, un tubo con teclas, en el sentido de que, al parecer, es la célula puesta en posición de cuerda, pero que no funciona como una cuerda, la que está implicada en el punto de retorno de la onda, y se encarga de connotar la resonancia en cuestión.

Me disculpo tanto más por este rodeo cuanto que con toda seguridad no es yendo en esta dirección como encontraremos la última palabra de las cosas. Pero este repaso está destinado a actualizar que algo en la forma orgánica nos parece estar emparentado con esos datos topológicos primarios, trans-espaciales, que nos han llevado a interesarnos por la forma más elemental de la constitución creada y creadora de un vacío, la que hemos encarnado apologéticamente en la historia de los tarros, porque es también un tubo y puede resonar.

Dijimos que diez tarros del todo semejantes no dejan de imponerse como individualmente indiferentes, pero que se podía plantear la cuestión de saber si, cuando se pone uno en el lugar de otro, el vacío que estuvo sucesivamente en el corazón de cada uno de ellos sigue siendo o no el mismo. Ahora bien, el vacío que está en el corazón del tubo acústico impone una exigencia a todo aquello que en él puede resonar de esta realidad — que desemboca en un paso ulterior de nuestro recorrido, y que no es tan simple de definir —, o sea, lo que se llama un soplo. En efecto, una flauta tocada a la altura de una de sus aberturas impone a todos los soplos posibles la misma vibración. Si bien esta exigencia no es, a nuestro modo de ver, una ley, indica sin embargo que el *a* en cuestión funciona aquí en una real función de mediación.

Pues bien, no cedamos a esta ilusión. Todo esto sólo tiene interés como metáfora. Si la voz, en el sentido en que nosotros la entendemos, tiene importancia, es porque no resuena en ningún vacío espacial. La más simple inmixión de la voz en lo que se llama lingüísticamente su función fática — se cree que ésta se sitúa en el nivel de la simple toma de contacto, cuando se trata ciertamente de otra cosa — resuena en un vacío que es el vacío del Otro en cuanto tal, el *ex nihilo* propiamente dicho. La voz responde a lo que se dice, pero no puede responder de ello. Dicho de otra manera, para que responda, debemos incorporar la voz como alteridad de lo que se dice.

Por eso ciertamente y por ninguna otra cosa, separada de nosotros, nuestra voz se nos manifiesta con un sonido ajeno. Corresponde a la estructura del Otro constituir cierto vacío, el vacío de su falta de garantía. La verdad entra en el mundo con el significante antes de cualquier control. Se experimenta, se retransmite únicamente mediante sus ecos en lo real. Ahora bien, es en este vacío donde resuena la voz como distinta de las sonoridades, no modulada sino articulada. La voz en cuestión es la voz en tanto que imperativa, en tanto que reclama obediencia o convicción. Se sitúa, no respecto a la música, sino respecto a la palabra.

A propósito de este bien conocido no reconocimiento de la voz grabada, sería interesante ver la distancia que puede haber entre la experiencia del cantante y la del orador. Propongo a quienes quieran investigarlo en forma desinteresada que lo hagan, porque yo mismo no tengo tiempo de hacerlo.

Creo que aquí es donde podemos palpar aquella forma de identificación que no pude abordar el año pasado, cuyo primer modelo, al menos, nos lo proporciona la identificación de la voz. En determinados casos, en efecto, no hablamos de la misma identificación que en los otros, a saber, hablamos de *Einverleibung,* incorporación. Los psicoanalistas de la buena generación se habían dado cuenta, y hay un tal Isakower que escribió, en el año 20 del *International Journal,* un artículo muy notable cuyo único interés, a mi modo de ver, reside en la necesidad que se imponía de dar una imagen impactante de lo que tiene de diferente este tipo de identificación.

Esta imagen, la va a buscar en algo singularmente alejado del fenómeno identificatorio en cuestión. Se interesa, en efecto, en el pequeño animal llamado dafnia, que no en absoluto un camarón, pero represéntenselo como sensiblemente parecido a él. Sea como sea, este animal, que vive en aguas salinas, tiene el curioso hábito, en un momento de sus metamorfosis, de llenarse la concha con menudos granos de arena, que introduce en un reducido aparato que tiene, llamado estato-acústico, dicho de otra manera, en su utrículo, que no se beneficia de nuestro prodigioso caracol. Una vez introducidos estos granos de arena desde el exterior, puesto que el camarón no los produce por sí mismo en ningún caso, el utrículo se vuelve a cerrar, y he aquí que el animal tiene en su interior los pequeños cascabeles necesarios para su equilibrio, que ha debido traer del exterior.

Reconozcan que la relación que esto tiene con la constitución del superyó es lejana. Lo que me interesa, sin embargo, es que el Sr. Isakower no haya creído necesitar mejor comparación que la de referirse a la operación siguiente, que, de todos modos, se les ha podido ocurrir si han oído despertarse en ustedes ecos de fisiología. Esta operación, ejecutada por experimentadores maliciosos, consiste en sustituir los granos de arena por granos de hierro, para divertirse luego con la dafnia y un imán.

Una voz, pues, no se asimila, sino que se incorpora. Esto es lo que puede darle una función para modelar nuestro vacío. Nos encontramos aquí de nuevo con mi instrumento del otro día, el shofar de la sinagoga y su música. ¿Pero es ciertamente música esa quinta elemental, esa alteración de quinta que lo caracteriza? ¿No es esto más bien lo que le da su sentido a la posibilidad de que por un instante pueda sustituir a la palabra, arrancando poderosamente nuestro oído de todas sus armonías acostumbradas? Modela el lugar de nuestra angustia, pero observémoslo, sólo después de que el deseo del Otro ha adquirido forma de mandamiento. Por eso puede desempeñar su función eminente, la de darle a la angustia su resolución, llámese culpabilidad o perdón, mediante la introducción de otro orden.

Que el deseo sea falta, diremos que es su fallo inicial, en el sentido de algo que hace falta. Cambien el sentido de esta falta dándole un contenido — ¿en la articulación de qué?, dejémoslo en suspenso —, y he aquí lo que explica el nacimiento de la culpa y su relación con la angustia.

Para saber lo que se puede hacer con ello, es preciso que los arrastre hasta un campo que no es el de este año, pero necesito pisarlo un poco. He dicho que no sabía lo que, en el shofar — digamos, en el clamor de la culpabilidad —, se articula del Otro que cubre la angustia. Si nuestra fórmula es adecuada, algo como el deseo del Otro debe estar implicado.

Me doy todavía tres minutos para introducir algo que prepara las vías que nos permitirán dar nuestro próximo paso.

Lo más favorablemente dispuesto a ilustrarlo, y a ser ilustrado recíprocamente, es la noción del sacrificio.

Muchos otros además de mí han intentado abordar lo que está en juego en el sacrificio. Les diré brevemente que el sacrificio no está en absoluto destinado a la ofrenda ni al don, que se propagan en una dimensión muy distinta, sino a la captura del Otro en la red del deseo.

La cosa sería ya perceptible viendo a qué se reduce para nosotros en el plano de la ética. Forma parte de la experiencia común que no vivimos nuestra vida, seamos quienes seamos, sin ofrecer sin cesar a no sé qué divinidad desconocida el sacrificio de alguna pequeña mutilación, válida o no, que nos imponemos en el campo de nuestros deseos.

La subyacencias de la operación no son todas visibles. No hay duda de que se trata de algo relacionado con *a* como polo de nuestro deseo. Pero tendrán que esperar a la próxima vez para que les muestre que hace falta algo más, y en particular que ese *a* sea algo ya consagrado, lo cual no es concebible sin retomar en su forma original lo que está en juego en el sacrificio. Espero que en esa cita no tenga una gran cantidad de obsesivos.

Nosotros, sin duda, por nuestra parte, hemos perdido a nuestros dioses en la gran feria civilizadora, pero se ve que por un tiempo bastante prolongado en el origen de todos los pueblos tenían con ellos sus disputas como con personas de lo real. No eran dioses omnipotentes, sino dioses potentes dondequiera que estuviesen. Toda la cuestión era saber si estos dioses deseaban algo. El sacrificio consistía en hacer como si desearan igual que nosotros, y si desean igual que nosotros, *a* tiene la misma estructura. Esto no significa que vayan a comerse lo que se les sacrifica, ni que eso pueda servirles para algo, lo importante es que lo desean, y yo aún diría más, que eso no los angustia.

Hay un aspecto que plantea un problema todavía no resuelto por nadie de forma satisfactoria — las víctimas, siempre, debían ser inmaculadas.

Ahora bien, acuérdense de lo que les dije de la mancha en el campo visual. Con la mancha aparece, o se prepara, la posibilidad de resurgimiento en el campo del deseo de lo que hay, detrás, oculto, o sea, en este caso, aquel ojo cuya relación con este campo debe ser necesariamente vaciada para que el deseo pueda permanecer allí, con esa posibilidad ubicua, incluso vagabunda, que le permite escabullirse de la angustia.

Cuando se amansa a los dioses en la trampa del deseo, es esencial no despertar su angustia.

El tiempo me obliga a terminar aquí. Ya verán ustedes como, por lírica que pueda parecerles esta última excursión, nos servirá de guía en realidades mucho más cotidianas de nuestra experiencia.

5 de junio de 1963

XXI

EL GRIFO DE PIAGET

La categoría de la causa
La puesta en forma del síntoma
Cuestión de comprender
El agua y los deseos
Los cinco pisos de la constitución del a

La angustia reside en la relación fundamental del sujeto con lo que hasta ahora he llamado el deseo del Otro.

El análisis siempre ha tenido y sigue teniendo como objeto el descubrimiento de un deseo. Si este año me veo llevado a articular esto por la vía de una definición, digamos, algébrica, articulación en la cual la función aparece en una especie de hiancia, de *gap*, de residuo, de la función significante, ello es, admítanlo, por alguna razón estructural. Pero también lo he hecho, pincelada a pincelada, mediante ejemplos. Es la vía que tomaré hoy.

En todo advenimiento del *a* en cuanto tal, la angustia aparece en función de su relación con el deseo del Otro, pero su relación con el deseo del sujeto, ¿cuál es? Es situable en la fórmula que adelanté en su momento diciéndoles que *a* no es el objeto del deseo que tratamos de revelar en el análisis, es su causa.

Este rasgo es esencial. Si la angustia señala la dependencia de toda constitución del sujeto respecto al A, el deseo del sujeto se encuentra suspendido de esta relación por intermedio de la constitución antecedente del *a*. De ahí el interés que tiene recordarles cómo esta presencia del *a* como causa del deseo se anuncia desde los primeros datos de la investigación analítica. Se anuncia, de un modo más o menos velado, en la función de la causa.

Esta función se puede situar en los datos primeros del campo donde se inició la investigación, o sea, el campo del síntoma. En todo síntoma, en tanto que un elemento de este nombre nos interesa, esta dimensión se manifiesta. Voy a tratar de desplegarla hoy ante ustedes.

1

Para que les resulte sensible, partiré de un síntoma que como ustedes verán tiene, y no sin razón, esta función ejemplar, a saber, el síntoma obsesivo.

Les indico ya de entrada que si lo anticipo es porque nos permite entrar en la localización de la función de *a* en la medida en que se devela como algo que funciona, desde los datos iniciales del síntoma, en la dimensión de la causa.

¿Qué nos presenta el obsesivo en la forma patognomónica de su posición? Es la obsesión, o compulsión, articulada en una motivación en su lenguaje interior — *Haz esto o lo otro. Verifica que la puerta esté cerrada, o el grifo*, de lo cual quizás nos ocuparemos enseguida. De no seguirla, ¿qué ocurre? El no seguimiento, por así decir, de esta línea, despierta la angustia. Así, el propio fenómeno del síntoma nos indica que nos encontramos en el plano más favorable para vincular la posición del *a* tanto con las relaciones de angustia como con las relaciones de deseo.

La angustia aparece antes que el deseo. Históricamente, antes de la investigación freudiana, así como antes del análisis de nuestra praxis, el deseo está oculto, y sabemos qué dificultades tenemos para desenmascararlo, si es que lo conseguimos alguna vez.

Aquí merece ser puesto de relieve aquel dato de nuestra experiencia que aparece desde las primerísimas observaciones de Freud y que, aunque no fue advertido en cuanto tal, constituye quizás el paso más esencial de nuestro progreso en lo relativo a la neurosis obsesiva. Lo que Freud reconoció, lo que nosotros mismos podemos reconocer todos los días, es que el proceder analítico no parte del enunciado del síntoma tal como acabo de describírselo, o sea, de acuerdo con su forma clásica definida desde siempre — la compulsión, con la lucha ansiosa que lo acompaña —, sino del reconocimiento de que *eso funciona así*.

El sujeto tiene que darse cuenta de que eso funciona así. Este reconocimiento no es un efecto separado del funcionamiento de este síntoma, no es epifenomenal. El síntoma sólo queda constituido cuando el sujeto se percata de él, porque sabemos por experiencia que hay formas de comportamiento obsesivo en las que el sujeto no sólo no ha advertido sus obsesiones, sino que no las ha constituido en cuanto tales. En este caso, el primer paso del análisis — los pasajes de Freud en este sentido son célebres — es que el síntoma se constituya en su forma clásica, sin lo cual no hay modo de salir de él, porque no hay modo de hablar de él, porque no hay modo de atrapar al síntoma por las orejas. ¿Qué es la oreja en cuestión? Es lo que podemos llamar lo no asimilado del síntoma, no asimilado por el sujeto.

Para que el síntoma salga del estado de enigma todavía informulado, el paso a dar no es que se formule, es que en el sujeto se perfile algo tal que le sugiera que *hay una causa para eso*.

Ésta es la dimensión original. Aquí está tomada en la forma del fenómeno, les mostraré dónde más se la puede encontrar. Tan solo por este lado se rompe la implicación del sujeto en su conducta, y esta ruptura es la complementación necesaria para que el síntoma sea abordable para nosotros. Este signo no constituye tan solo un paso en lo que podría llamar la inteligencia de la situación, es algo más, que es esencial en la cura de la obsesión.

Esto es imposible articularlo si no ponemos de manifiesto la relación radical de la función de *a*, causa del deseo, con la dimensión mental de la causa. Ya lo he indicado en los apartes de mi discurso, y lo he escrito en un punto que podría volver a encontrar en el artículo *Kant con Sade*, que se publicó en el número de abril de la revista *Crítica*. Sobre esto pretendo desplegar hoy lo principal de mi discurso.

Ya ven ustedes desde ahora el interés que supone hacer verosímil que la dimensión de la causa es la única que indica la emergencia, en los datos de partida del análisis del obsesivo, de aquel *a* a cuyo alrededor debe girar todo el análisis de la transferencia para no verse obligado a girar en círculo. Ciertamente, un círculo no es lo mismo que nada, porque el circuito se recorre. Pero hay un problema respecto del fin del análisis — y no soy yo quien lo ha enunciado — derivado de la irreductible neurosis de transferencia. La neurosis de transferencia en un análisis, ¿es o no es la misma que era detectable al comienzo? A veces la vemos en un callejón sin salida, a veces conduce a un perfecto estancamiento de las relaciones del analizado con el analista, pero, en suma, no hay en ella nada distinto de lo que podía manifestarse de análogo al comienzo, salvo que está concentrada, toda ella presente.

Se entra en el análisis por una puerta enigmática, puesto que la neurosis de transferencia está ahí para cada cual, aun en el caso de un ser tan libre como Alcibíades. Es a Agatón a quien él ama. Ahí está la transferencia, transferencia evidente, lo que llamamos demasiado a menudo una transferencia lateral — aunque este amor sea un amor real. Lo sorprendente es que se entra en el análisis a pesar de todo lo que nos retiene en la transferencia que funciona como real.

Pero el verdadero motivo de sorpresa en lo referente al circuito del análisis es cómo, entrando en él a pesar de la neurosis de transferencia, se pue-

de obtener a la salida la neurosis de transferencia misma. Sin duda es porque hay algunos malentendidos en lo referente al análisis de la transferencia. De otro modo no veríamos manifestarse la satisfacción que a veces he oído expresar — que haber dado forma a esta neurosis de transferencia no es quizás la perfección, pero es, con todo, un resultado. Es verdad. Es, con todo, un resultado, que lo deja a uno bastante perplejo.

Si enuncio que la vía pasa por *a*, que es el único objeto que debe proponerse al análisis de la transferencia, ello no significa que todos los problemas queden resueltos de este modo. Esto deja abierto, como verán, otro problema. Es precisamente mediante esta sustracción como puede surgir la dimensión esencial de una pregunta planteada desde siempre, pero ciertamente no resuelta, porque la insuficiencia de las respuestas es evidente a los ojos de todos cada vez que se plantea — la cuestión del deseo del analista.

Dicho esto para mostrarles el interés de lo que ahora está en juego, hecho este recordatorio, volvamos al *a*.

El *a* es la causa, la causa del deseo. Les indiqué que no es una mala forma de comprenderlo volver al enigma que nos plantea el funcionamiento de la categoría de la causa, porque está muy claro que, cualquiera que sea la crítica, el esfuerzo de reducción, fenomenológico o no, que le apliquemos, esta categoría funciona, y no como una etapa únicamente arcaica de nuestro desarrollo. Esta categoría, pretendo transferirla del dominio que llamaré, con Kant, la estética trascendental a lo que llamaré, si tienen ustedes la bondad de consentirlo, mi ética trascendental.

Estoy avanzando por un terreno en el que me veo obligado a barrer tan solo los laterales con un proyector, sin poder insistir. Convendría, diré por mi parte, que los filósofos hagan su trabajo y osen formular algo que permita situar verdaderamente en su lugar la operación que les indico a ustedes cuando digo que extraigo la función de la causa del campo de la estética trascendental, la de Kant. Convendría que otros les indicaran que esto no es más que una extracción enteramente pedagógica, porque hay muchas otras cosas que conviene extraer todavía de esta estética trascendental.

Aquí es preciso que les indique al menos lo que conseguí eludir la última vez con una pirueta cuando les hablaba del campo escópico del deseo. No puedo pasarlo por alto, es preciso que explique aquí, en un momento en que voy a ir más lejos, lo que estaba implicado en aquello que les dije a propósito del espacio — que no es en absoluto una categoría *a priori* de la intuición sensible.

Es muy sorprendente que en el punto avanzado de la ciencia en el que nos encontramos nadie se haya decidido a acometer directamente la formulación de algo a lo que todo nos conduce, que el espacio no es un rasgo de nuestra constitución subjetiva más allá del cual la cosa en sí encontraría, por así decir, un campo libre, sino que el espacio forma parte de lo real.

En las formas topológicas que dibujé aquí ante ustedes el año pasado, algunos ya lo percibieron. La dimensión topológica, cuyo manejo simbólico trasciende el espacio, evocó para muchos no pocas formas que nos son presentificadas por los esquemas del desarrollo del embrión — formas singulares por su común y singular *Gestalt*, que nos lleva mucho, mucho más lejos que la buena forma. Con una indicación impresionista, diré que esta forma que se reproduce por todas partes es sensible en la clase de torsión a la que la organización de la vida parece obligarse para alojarse en el espacio real.

La cosa está presente por todas partes en lo que les expliqué el año pasado y también este año. En efecto, es precisamente en estos puntos de torsión donde se producen también los puntos de ruptura cuyo alcance trato de mostrarles en más de un caso en nuestra propia topología, la de S, A mayúscula y *a* minúscula, de un modo que sea más eficaz, más verdadero, más conforme al juego de las funciones de todo lo que está situado en la doctrina de Freud — sus vacilaciones son ya indicativas por sí mismas de la necesidad de lo que estoy haciendo aquí. Me refiero a las vacilaciones, por ejemplo, relacionadas con la ambigüedad, en él, de las relaciones yo y no yo, contenido y continente, yo y mundo exterior. Todas estas divisiones, salta a los ojos que no se recubren entre sí. ¿Por qué? Para responder, es preciso haber captado de qué se trata en la topología y haber encontrado otros puntos de referencia en esta topología subjetiva que exploramos.

Acabo con esta indicación, sabiendo que algunos, por lo menos, conocen muy bien su alcance ahora que me están oyendo. Es esencial captar la naturaleza de la realidad del espacio en tanto que espacio de tres dimensiones, para definir la forma que adquiere en el piso escópico la presencia del deseo, en particular como fantasma. O sea, que la función del marco — entiéndanlo como la ventana — que traté de definir en la estructura del fantasma no es una metáfora. Si este marco existe es porque el espacio es real.

En lo que a la causa se refiere, tratemos de aprehenderla en lo que es la maraña común de esos conocimientos que les han sido legados por cierto bla-bla-bla a su paso por una clase designada con el nombre de filosofía.

La historia de la crítica de la causa nos aporta muy claramente un índice sobre el origen de esta función. Dicha crítica consiste en observar que la causa en inaprehensible, que el *propter hoc* es siempre por fuerza al menos un *post hoc* — ¿y qué otra cosa podría ser para equivaler a ese incomprensible *propter hoc*? —, sin el cual, por otra parte, ni siquiera podemos empezar a articular nada, sea lo que sea. Lo cual no impide que esta crítica tenga su fecundidad, como se ve en la historia. Cuanto más criticada ha sido la causa, más se le han impuesto al pensamiento las exigencias de lo que se puede llamar determinismo. Cuanto menos aprehensible resulta la causa, más causado parece todo — hasta el término más extremo, el que se ha llamado el sentido de la historia.

Al respecto, no puede decirse ninguna otra cosa más que *todo está causado*, salvo que todo lo que ocurre procede siempre al principio de un *bastante causado*, en nombre del cual se reproduce en la historia un comienzo que no osaría llamar absoluto, pero que sin duda era inesperado y que da tanto trabajo, clásicamente, a aquellos profetas *nachträglich* que son los *interpretadores* profesionales del sentido de la historia.

Entonces, esta función de la causa, digamos sin más cómo la consideramos aquí.

Esta función, presente por doquier en nuestro pensamiento, nosotros la consideramos, diré en primer lugar, para que me entiendan, como la sombra proyectada, o mejor, la metáfora de aquella causa primordial que es el *a* en cuanto anterior a toda esta fenomenología, el *a* que hemos definido como el resto de la constitución del sujeto en el lugar del Otro en tanto que tiene que constituirse como sujeto tachado.

Si el síntoma es lo que nosotros decimos, o sea, implicable por entero en el proceso de la constitución del sujeto en la medida en que éste tiene que hacerse en el lugar del Otro, la implicación de la causa forma parte legítima del advenimiento sintomático. Esto significa que la causa implicada en la cuestión del síntoma es, si ustedes quieren, una pregunta, pero de la que el síntoma no es el efecto. Es su resultado. El efecto es el deseo. Pero es un efecto único y bien extraño, porque él es el que nos explicará, o al menos nos hará escuchar, todas las dificultades que ha habido para vincular la relación común, que se impone al espíritu, entre la causa y el efecto. Es que el efecto primordial de esta causa, *a*, este efecto que se llama deseo, es un efecto que no tiene nada de efectuado.

En esta perspectiva, el deseo se sitúa, en efecto, como una falta de efecto. Así, si la causa se constituye como algo que supone efectos, es a partir de este hecho — que, primordialmente, el efecto le falta. Esto lo encontrarán ustedes en toda la fenomenología de la causa. El *gap* entre la causa y el efecto, a medida que se va colmando — y es esto ciertamente lo que llaman, desde otra perspectiva, el progreso de la ciencia —, hace que la función de la causa se desvanezca, quiero decir, allí donde es colmado.

Por otra parte, a medida que se va completando, la explicación de lo que fuere acaba no dejando más que conexiones significantes, volatilizando aquello que la animaba en su origen, y que te había empujado a buscar lo que no comprendías, a saber, la hiancia efectiva. No hay causa que no implique esta hiancia.

Todo esto puede parecerles bien superfluo. Sin embargo, permite captar lo que llamaré la ingenuidad de ciertas investigaciones de psicólogos y, en particular, las de Piaget.

2

Las vías por las que los conduzco este año han pasado por cierta evocación de lo que Piaget llama lenguaje egocéntrico. Como él mismo reconoce, su idea del egocentrismo de determinado discurso infantil parte de la suposición de que los niños no se comprenden entre ellos, de que hablan para sí mismos. Él cree haberlo demostrado.

El mundo de suposiciones que hay debajo de esto, no voy a decir que sea insondable, porque la mayor de ellas se puede precisar. Es una suposición excesivamente extendida, la de que la palabra está hecha para comunicar. No es verdad. Piaget no puede captar el *gap* que él mismo, sin embargo, designa, y éste es todo el interés de sus trabajos.

Les suplico que se hagan de *El pensamiento y lenguaje del niño*, que en suma es un libro admirable. Ilustra en todo momento hasta qué punto los hechos que Piaget recoge en su iniciativa, aberrante en su principio, son demostrativos de algo muy distinto de lo que él piensa. Naturalmente, como está lejos de ser un tonto, resulta que sus propias observaciones van en esta misma dirección.

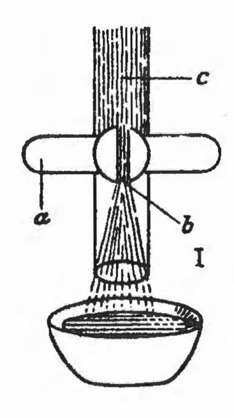
Tomemos, por ejemplo, el problema de saber por qué el lenguaje del sujeto está hecho esencialmente para sí mismo. Les ruego que lean esas páginas, porque no puedo desmenuzarlas con ustedes. Verán cómo a cada momento el pensamiento se desliza y se adhiere a un planteamiento de la

cuestión que es precisamente el que vela el fenómeno, por otra parte muy claramente manifestado. Lo esencial del error es creer que la palabra tiene esencialmente como efecto comunicar, mientras que el efecto del significante es hacer surgir en el sujeto la dimensión del significado. Volveré a retomar esto, si es preciso, una vez más.

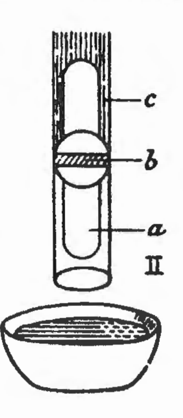
Bajo el nombre de socialización del lenguaje, se describe aquí la relación con el otro como la clave del viraje decisivo entre lenguaje egocéntrico y lenguaje acabado en su función. Este punto decisivo no es un punto de efecto, de impacto efectivo, es designable como deseo de comunicar. Por otra parte, si toda la pedagogía de Piaget erige aquí sus aparatos y sus fantasmas, es ciertamente porque este deseo resulta decepcionado. Ya le molesta que el niño sólo parezca comprender a medias, pero añade que tampoco se comprenden entre sí. ¿Pero es ésta la cuestión?

Se ve muy bien en su texto que la cuestión no está ahí. Se ve por la forma en que él articula lo que llama la comprensión entre niños.

He aquí cómo procede. Empieza tomando una imagen que será el soporte de las explicaciones. Es el esquema de un grifo. Es algo más o menos así.



Entonces le dicen al niño, tantas veces como sea necesario — *Ves este tubito, está tapado, por eso el agua que está allí no puede pasar y caer aquí, en lo que llamaremos la salida*. Etcétera. Lo explica.



Aquí tienen el esquema, si quieren controlarlo. Por otra parte, considera que tiene que completarlo con la presencia de la cubeta, que no intervendrá en absoluto en los siete puntos de la explicación que le da al niño. Le llama mucho la atención que el niño repita muy bien todos los términos. Ni que decir tiene que para él, Piaget, esto significa que el niño ha comprendido. No digo que se equivoque, digo que ni siquiera se plantea la pregunta.

Luego se servirá de este niño como de un explicador para otro niño, al que llamará, de un modo extraño, reproductor. Ahora bien, tiene que advertir, no sin alguna sorpresa, que aquello que el niño le ha repetido tan bien a él, Piaget, en la prueba realizada, no es en absoluto idéntico a lo que le va a repetir al segundo niño. Entonces Piaget observa, muy adecuadamente, que en sus explicaciones elide lo que ha comprendido — sin percatarse de lo que esta observación implicaría, o sea, que cuando da sus explicaciones el niño no explica, de hecho, nada de nada, si es cierto que lo ha comprendido todo como dice Piaget. Por supuesto, no es cierto que lo haya comprendido todo — como cualquiera.

Junto a estos ejemplos, relacionados con lo que Piaget llama el campo de las explicaciones, está el campo que él llama de las historias.

Con las historias, la cosa funciona de otra manera. ¿Pero a qué llama Piaget historias? Su forma de transcribir la historia de Niobé es un puro escándalo, porque no parece darse cuenta de que ahí hay un mito, que hay quizás una dimensión propia del mito que se impone cuando se menciona el nombre propio de Niobé y que, al transformarlo en un calducho emoliente — les ruego que se remitan a este texto, que es simplemente fabuloso —, quizás se le está proponiendo al niño algo que no está a su alcance, pero también algo que indica un profundo déficit del experimentador, el propio

Piaget, respecto a lo que son las funciones del lenguaje. Si se propone un mito, que lo sea, no esta historieta vaga — *Había una vez una dama llamada Niobé, que tenía doce hijos y doce hijas. Un día se encontró con un hada que sólo tenía un hijo y ninguna hija. Niobé se burló del hada porque ésta sólo tenía un hijo. Entonces, el hada se enfadó y la ató a una roca. Ella estuvo llorando durante diez años. Finalmente, se convirtió en roca y sus lágrimas formaron un arroyo cuyas aguas todavía corren.*

En realidad, no hay nada parecido a esto, salvo las otras dos historias que propone Piaget, la del negrito que rompe su pastel a la ida y a la vuelta hace que se funda la pella de mantequilla, y la otra, peor todavía, de los niños convertidos en cisnes, que permanecen toda su vida separados de sus padres por este maleficio, pero que cuando vuelven no sólo encuentran a sus padres muertos, sino que recuperan su antigua forma, aunque envejecidos. Que yo sepa no hay un solo mito que deje que el envejecimiento transcurra durante la transformación. Para decirlo de una vez, las historias inventadas por Piaget tienen en común con las de Binet que reflejan la profunda maldad de toda posición pedagógica.

Les pido perdón por haberme dejado extraviar en este paréntesis. Al menos habrán conquistado ustedes la dimensión, advertida por Piaget, de la entropía de la comprensión, que se degrada necesariamente. El propio Piaget constata, para su gran sorpresa, que hay un contraste enorme entre las explicaciones y las "historias", término que pongo entre comillas. Es muy probable que si las historias confirman su teoría de la entropía y de la comprensión, ello sea precisamente porque no son historias, y si fueran historias, verdaderos mitos, probablemente no habría tal pérdida.

En todo caso, les propongo un pequeño signo de esto. Cuando tiene que repetir la historia de Niobé, uno de los niños, en el punto en que Piaget nos dice que la dama ha sido atada a una roca — nunca, en ninguna de sus formas, el mito de Niobé ha articulado un tiempo semejante —, hace surgir la dimensión de una roca que tiene una mancha, restituyendo así el elemento que yo hice surgir ante ustedes en un seminario precedente como esencial en la víctima del sacrificio, el de no tener ninguna mancha. Por supuesto, me dirán, es fácil, se apoya usted en una falla auditiva, en un calambur. Sí, pero ¿por qué precisamente éste? Dejémoslo. No es prueba, por supuesto, sólo sugerencia.

Vuelvo a mis propias explicaciones, y a la observación de Piaget en el sentido de que, a pesar de que el explicador explica mal, aquel a quien se le explica comprende mucho mejor de lo que el explicador, por la insuficiencia de sus explicaciones, parece haber comprendido. Por supuesto, aquí

nos dicen que rehace el trabajo por sí mismo. Porque, ¿cómo define Piaget la tasa de comprensión entre niños?

$$\frac{\text{lo que el reproductor ha comprendido}}{\text{lo que el explicador ha comprendido}}$$

No sé si advierten ustedes que sólo hay una cosa de la que no se habla nunca — lo que Piaget, por su parte, ha comprendido. Es, sin embargo, esencial, porque no abandonamos a los niños al lenguaje espontáneo para ver lo que comprenden cuando uno hace una cosa en lugar de otro.

Ahora bien, lo que Piaget parece no haber visto es que su propia explicación, desde el punto de vista de cualquiera, de cualquier otro tercero, no se comprende en absoluto. Si el tubito, que aquí está tapado, se coloca — gracias a algo a lo que Piaget concede toda su importancia, mediante la operación de los dedos que giran el grifo — de tal forma que el agua pueda correr, ¿significa esto que corra? En este punto no hay la menor precisión en Piaget. Por supuesto, él bien sabe que si no hay presión, no saldrá nada del grifo aunque se lo haga girar, pero él cree poder omitirlo porque se pone al mismo nivel que la supuesta mente del niño.

Déjenme seguir. Todo esto parece muy tonto, pero ya verán. El sentido que brota de toda esta aventura no surge de mis especulaciones, sino de la experiencia. Resulta, de todos modos, de esta observación que les hago y que por mi parte no pretendo haber comprendido exhaustivamente.

Una cosa es cierta, que tratándose del grifo como causa, la explicación no está bien dada diciendo que un grifo, su maniobra, abre o cierra. Un grifo está hecho para cerrar. Basta con que una vez, con ocasión de alguna huelga, no hayan sabido cuándo iba a volver la presión, para saber que si lo han dejado ustedes abierto todo son inconvenientes, y que conviene que un grifo esté cerrado incluso cuando no hay presión.

Ahora bien, ¿qué es lo que falta en la transmisión del explicador al reproductor? Algo que Piaget deplora. Es que, supuestamente, el niño reproductor ya no se interesa por todo lo que se refiere a las dos cañerías, la operación de los dedos y todo lo que ello implica. Sin embargo, observa Piaget, el primer niño se lo ha transmitido en parte. La pérdida de comprensión le parece enorme. Pero yo les aseguro que si leen ustedes las explicaciones del pequeño tercero, el pequeño reproductor, que se llama Rib en el texto en cuestión, se darán cuenta de que pone el énfasis en dos cosas — el

efecto del grifo como algo que cierra y el resultado, o sea, que gracias a un grifo se puede llenar una cubeta sin que se desborde. En suma, el surgimiento de la dimensión del grifo como causa.

¿Por qué se le escapa a Piaget tan certeramente el fenómeno que se produce? Porque desconoce por completo que lo que tiene de interesante para un niño un grifo como causa, son los deseos que el grifo provoca en él, o sea, que por ejemplo le da ganas de hacer pipí, como cada vez que uno está en presencia de agua, como si uno fuera un vaso comunicante respecto a esa agua. Si he tomado esta metáfora para hablarles de la libido y de lo que ocurre entre el sujeto y su imagen especular, no es sin razón. Si el hombre tuviera alguna tendencia a olvidar que en presencia del agua él es como un vaso comunicante, existe, en la infancia de la mayoría, la lavativa para recordárselo.

En un niño de la edad de aquellos que nos designa Piaget, lo que se produce en presencia de un grifo es un tipo irresistible de *acting out*, consistente en llevar a cabo una operación que corre el riesgo de desmontarlo. De tal modo que el grifo se encuentra una vez más en su lugar de causa, esta vez en el plano de la relación fálica. En efecto, como lo muestra la historia de Juanito, se introduce necesariamente el hecho de que el grifito es algo que puede tener relación con el fontanero, se puede destornillar, desmontar, reemplazar, etc. En suma, el $(-\varphi)$.

Lo que quiero destacar no es que Piaget omita estos elementos de la experiencia que, por otra parte, informado como está de las cosas analíticas, él no ignora, sino que no ve qué tienen que ver las relaciones que nosotros llamamos complexuales con toda constitución original de esta función de la causa que él pretende interrogar.

Volveremos a hablar del lenguaje del niño.

La última vez les indiqué que hay trabajos originales — sorprendentemente no se han llevado a cabo antes — que en verdad nos permiten captar *in statu nascendi* el primer juego del significante en los monólogos hipnopómpicos del niño muy, muy pequeño, en el límite de los dos años, y captar en él, bajo una forma fascinante, el propio complejo de Edipo ya articulado, aportando así la prueba experimental de la idea que siempre he planteado ante ustedes, que el inconsciente es esencialmente efecto del significante.

Para terminar con la posición de los psicólogos, les diré que la obra a la que me refiero lleva el prefacio de un psicólogo, a primera vista muy simpático, en el sentido de que confiesa que nunca había sucedido que un psicólogo se interesara realmente por estas funciones, debido a la suposición, nos dice — confesión de psicólogo —, de que nada es notablemente interesante en la entrada en juego del lenguaje en el sujeto, salvo en el plano de la educación. En efecto, el lenguaje, es algo que se aprende. Pero en cuanto a lo que hace el lenguaje fuera del campo del aprendizaje, ha hecho falta la sugerencia de un lingüista, en particular Jakobson, para empezar a interesarse en ello.

Nos da la impresión de que aquí el psicólogo se rinde, pues ciertamente es con humor como señala este déficit de las investigaciones psicológicas. Pues bien, en absoluto. Al final de su prefacio, hace dos observaciones que muestran hasta qué punto la actitud del psicólogo es verdaderamente inveterada.

Como se trata de un volumen de alrededor de trescientas páginas y pesa mucho, se han recogido monólogos de niños durante un mes y se ha hecho una lista cronológica completa, a este ritmo, ¿cuánto va a costarnos una investigación semejante? Primera observación.

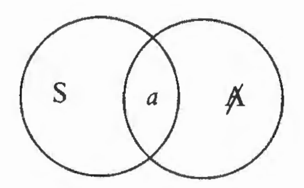
La segunda es todavía más fuerte. Es muy interesante advertir todo lo que el niño articula, pero a mí me parece, dice el psicólogo llamado Georges Miller, que lo único interesante sería saber *What of that he knows*, qué es lo que sabe, el niño, de lo que nos cuenta. Ahora bien, precisamente, la cuestión es que no sabe lo que dice, y es muy importante advertir que de todos modos lo dice. Ya dice lo que sabrá o no sabrá más tarde, o sea, los elementos del complejo de Edipo.

3

Son las dos y diez. Quiero darles, de todas formas, el pequeño esquema de lo que plantearé en lo referente al obsesivo. En cinco minutos, he aquí la cuestión tal como se presenta, en formulaciones provisorias.

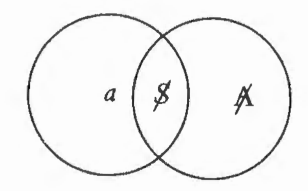
Se trata de los cinco pisos, si puedo expresarme así, de la constitución de *a* en la relación de S con A. Son definibles como se lo voy a decir ahora, lo cual se impone suficientemente por lo que he adelantado paso a paso en las lecciones precedentes.

Aquí ven ustedes la primera operación.

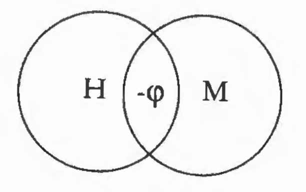


El segundo tiempo de la operación no está del todo fuera del alcance de la comprensión de ustedes, a partir de la división que ya añadí como división del Otro. Esto está lejos de la transformación del sujeto S en $, cuando pasa de la parte izquierda del primer esquema a la parte común del segundo, quedando por precisar, evidentemente, la función del círculo de Euler.

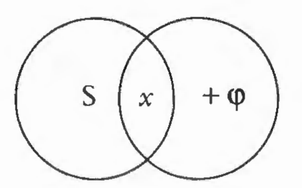
En el plano de la relación con el objeto oral no hay, digamos hoy para ser claros, necesidad *del* otro — esta ambigüedad es rica, y ciertamente no nos negamos a utilizarla — sino necesidad *en* el Otro, en el nivel del Otro. Es en función de la dependencia respecto del ser materno que se produce la disyunción entre el sujeto y *a*, el seno, cuyo verdadero alcance sólo pueden ustedes percibir si ven que el seno forma parte del mundo interior del sujeto y no del cuerpo de la madre.



En el segundo piso, el del objeto anal, tienen ustedes la demanda en el Otro. Es la demanda educativa por excelencia, en la medida en que se relaciona con el objeto anal. No hay forma de captar cuál es la verdadera función de este objeto anal si no perciben que es el resto en la demanda del Otro, que aquí llamo, para que se me entienda bien, demanda en el Otro.



Tercer piso, el falo. Aquí encontrarán ustedes toda la dialéctica que les he enseñado a reconocer en la función de (– φ), función única respecto a todas las otras funciones de *a*, en la medida en que se define por una falta, la falta de un objeto. Dicha falta se manifiesta aquí en cuanto tal, es central en esta relación, lo cual justifica que todo el análisis encuentre su eje en la sexualidad. Aquí la llamaremos goce en el Otro. La relación de este goce en el Otro con la introducción del instrumento faltante designado por (– φ) es una relación inversa. Tal es lo que articulé en mis dos últimas lecciones y lo que constituye la base, el eje sólido de toda ubicación lo bastante eficaz de lo que llamamos angustia de castración.



En el piso escópico, que es propiamente el del fantasma, nos enfrentamos a la potencia en el Otro, que es el espejismo del deseo humano. En lo que es la forma principal de toda posesión, la posesión contemplativa, el sujeto está condenado a desconocer que sólo se trata de un espejismo de potencia.

Como ustedes ven, voy muy deprisa. ¿Qué hay en el quinto y último piso?

Diremos provisionalmente que ahí es donde debe emerger, en una forma pura, el deseo en el Otro. Lo que nos lo indica en el ejemplo del que hemos partido, o sea, el del obsesivo, es el predominio aparente de la angustia en su fenomenología. El hecho estructural del que sólo nos percatamos nosotros es que, hasta cierto momento del análisis, haga lo que haga, sea cual sea el refinamiento que alcancen sus fantasmas y sus prácticas al construirse, lo que el obsesivo capta de ellos es siempre el deseo en el Otro. Verifiquen ustedes el alcance de esta fórmula. Es en la medida del retorno del deseo en el Otro — en tanto que, en el obsesivo, está esencialmente reprimido — que todo en su sintomatología está comandado, y en particular en los síntomas, donde la dimensión de la causa se entrevé como *Angst*.

La solución, la conocemos también en el fenómeno. Para cubrir el deseo del Otro, el obsesivo tiene una vía, es el recurso a su demanda. Observen a un obsesivo en su comportamiento biográfico, en lo que he llamado

hace un momento sus tentativas de encontrar una vía de paso en lo referente al deseo. Estas tentativas, aunque sean las más audaces, complicadas, refinadas, lujuriantes, perversas en la consecución de su objetivo, están siempre marcadas por una condena original. Siempre le es preciso hacérselas autorizar. Es preciso que el Otro le demande eso.

Éste es el mecanismo de lo que se produce en cierto momento decisivo de todo análisis de obsesivo. En toda la medida en que el análisis sostiene una dimensión análoga a la de la demanda, algo subsiste hasta un punto muy avanzado — ¿es acaso superable? — de esa forma de escape del obsesivo. Ahora bien, vean ustedes cuáles son sus consecuencias. En tanto que la evitación del obsesivo es la cobertura del deseo en el Otro por la demanda en el Otro, *a*, el objeto de su causa, se sitúa allí donde la demanda domina, o sea, en el estadio anal, donde *a* no es pura y simplemente el excremento, puesto que es el excremento en cuanto demandado.

Pero nunca se ha analizado nada de la relación con el objeto anal en estas coordenadas de aquí, que son las coordenadas verdaderas, para comprender la fuente de lo que se puede llamar angustia anal, la que surge de un análisis de obsesivo proseguido hasta aquí, lo cual nunca sucede. En un punto que debe ser situado como un punto terminal, la angustia aparece con un carácter de predominio, como un núcleo irreductible, y es casi imposible de dominar en algunos casos.

Es lo que tendremos que situar la próxima vez, y supone articular lo que resulta de la relación con el objeto anal con la demanda que lo requiere, demanda que no tiene nada que ver con el modo de deseo determinado por esta causa.

12 DE JUNIO DE 1963

XXII

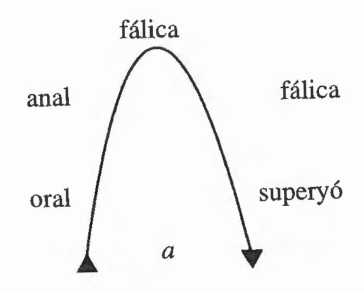
DE LO ANAL AL IDEAL

Constitución circular del objeto
El origen de la causa
Jones y la Inmaculada Concepción
Amar más allá del falo
El deseo de los dioses

La definición que persigo este año ante ustedes de la función del objeto *a* tiende, de acuerdo con la observación que alguien me hizo tras mi último discurso, a oponerse a la concepción abrahámica — me refiero a Abraham el psicoanalista — que vincula el objeto y sus mutaciones a estadios.

Esta definición les propone, en efecto, por así decir, una constitución circular del objeto.

En todos los niveles de esta constitución, el objeto persiste como objeto *a*. En las diversas formas en que éste se manifiesta, se trata siempre de una misma función, y de saber cómo se vincula a la constitución del sujeto en el lugar del Otro y lo representa.



Las formas estádicas del objeto

En el estadio fálico, que es central respecto a los diversos estadios del objeto y que por convención llamamos el nivel 3, la función de *a* está re-

presentada por una falta, a saber, la ausencia del falo en tanto que constituye la disyunción que une el deseo con el goce.

Este estadio tiene aquí una posición extrema. El estadio 4 y el estadio 5 están, por su parte, en una posición de retorno que los pone respectivamente en correlación con el estadio 1 y el estadio 2.

Todos conocen — y este pequeño esquema sólo está destinado a recordárselo — los vínculos del estadio oral y de su objeto con las manifestaciones primarias del superyó. Al recordarles su conexión evidente con esta forma del objeto *a* que es la voz, les indiqué que no podía haber concepción analítica válida del superyó que olvide que, en su fase más profunda, es una de las formas del objeto *a*. Por otra parte, la conexión del estadio anal con la escoptofilia fue indicada hace mucho tiempo.

Por mucho que vayan unidas dos a dos las formas estádicas 1, 2 y 4, 5, el conjunto de todas ellas está orientado siguiendo esta flecha ascendente, luego descendente. La flecha expresa lo que hace que, en toda fase analítica de reconstitución de los datos del deseo reprimido, en una regresión, haya un lado progresivo, y que, en todo acceso progresivo al estadio planteado como superior en la propia forma en que está inscrito aquí en la pizarra, hay todo un lado regresivo.

Una vez recordadas estas indicaciones para que sigan presentes en su mente durante mi discurso de hoy, ahora voy a seguir.

1

Como les dije la última vez, se trata de explicar la función, en la constitución del deseo anal, de cierto objeto que es, si ustedes quieren, la mierda, para llamarlo por su nombre.

Después de todo, es privilegio del análisis en la historia del pensamiento haber hecho emerger la función determinante de este objeto displaciente en la economía del deseo.

Les hice observar la última vez que, respecto al deseo, el objeto *a* se presenta siempre en función de causa, y es posiblemente para nosotros, si ustedes me siguen, el punto-raíz donde se elabora en el sujeto la función de la causa. La forma primordial de la causa es la causa de un deseo.

La causa, para subsistir en su función mental, necesita siempre la existencia de una hiancia entre ella y su efecto. Esta hiancia es tan necesaria

que para poder seguir pensando *causa* allí donde correría el riesgo de ser colmada, necesitamos hacer que subsista un velo sobre el determinismo estrecho, las conexiones, a través de las cuales actúa la causa. Es lo que ilustré la última vez mediante el ejemplo del grifo.

¿A quién vimos que se le revelaba la esencia de la función del grifo como causa, o sea, como concepto de grifo? Sólo al niño que flaqueaba en lo que Piaget llama la comprensión, o que prescindía de ella, y de quien nos decían que ignoraba en este caso, por no haberlo comprendido, el estrecho mecanismo que le habían representado en forma de un esquema con un corte del grifo.

La necesidad que vincula la subsistencia de la causa con una hiancia tiene su origen en esto, en que la causa en su forma primera es causa del deseo, o sea, de algo esencialmente no efectuado. Por eso, ciertamente, no podemos en absoluto confundir el deseo anal con lo que las madres, así como los partidarios de la catarsis, llamarían en este caso el efecto, en el sentido de *¿Esto ha hecho algún efecto?* El excremento no desempeña el papel del efecto de lo que nosotros situamos como el deseo anal, es la causa de dicho deseo.

Si vamos a examinar este singular objeto, ello es, sin duda, por la importancia de su función, que siempre nos reiteran, y especialmente, como ustedes saben, en el análisis del obsesivo, pero en verdad es también por el hecho de que este objeto ilustra para nosotros una vez más cómo conviene concebir lo siguiente — que el objeto *a* subsiste bajo modos diversos.

En efecto, a primera vista, lo anal se sitúa un poco aparte respecto a los otros modos.

Todos estos hechos anatómicos, la constitución mamífera, el funcionamiento fálico del órgano copulatorio, la plasticidad de la laringe humana frente a la huella fonemática, y otros todavía, desde el valor anticipatorio de la imagen especular hasta la prematuración neonatal del sistema nervioso, que les recordé en estos últimos tiempos, unos tras otros, para mostrarles cómo se conjugan con la función de *a* — y con su sola enumeración pueden ver ustedes hasta qué punto su lugar está disperso a lo largo del árbol de las determinaciones organísmicas —, pues bien, sólo adquieren para el hombre su valor de destino, como dice Freud, porque ocupan un lugar que se encuentra en un tablero cuyas casillas se estructuran mediante la constitución subjetivante, tal como ésta resulta de la dominancia del sujeto que habla sobre el sujeto que comprende, o sea, el sujeto del *insight*.

De este sujeto, conocemos los límites en el chimpancé. Sea cual sea la superioridad supuesta de las capacidades del hombre respecto a las del

chimpancé, el hecho de que llegue más lejos en la praxis está ligado a la dominancia sobre él del sujeto que habla. Por el hecho de hablar, cree alcanzar el concepto, o sea, cree poder captar lo real mediante un significante que gobierna este real de acuerdo con su causación íntima.

El campo de la relación intersubjetiva, que parece no plantear tantos problemas a los psicólogos, nos plantea algunos más a nosotros. Por poco que pretendiéramos dar cuenta de la forma en que la función del significante se inmiscuye originalmente en esta relación, las dificultades son tales que nos conducen a una nueva crítica de la razón, y sería una necedad propia de escolares, ver en ello una recesión cualquiera del movimiento conquistador de dicha razón. Esta crítica, en efecto, situará de qué modo la razón está ya tejida en el dinamismo más opaco en el sujeto, allí donde se modifica aquello que él experimenta como necesidad bajo las formas del deseo, siempre más o menos paradójicas en cuanto a su supuesta naturalidad.

Así es como la nueva crítica de la razón de la que hablaba revela, en lo que les he mostrado, ser la causa del deseo. Tener que añadir a esta revelación que la noción de causa revela también ahí su origen, ¿es pagar un precio demasiado elevado? ¿Es esto hacer psicologismo, con todas las consecuencias absurdas que comporta en cuanto a la legalidad de la razón? No, no es esto lo que hacemos, porque la subjetivación en cuestión no es psicológica, ni desarrollista. A estos accidentes del desarrollo que acabo de enumerar, a las particularidades anatómicas de las que se trata en el hombre, siempre se le añade el efecto de un significante cuya trascendencia es pues evidente respecto al mencionado desarrollo.

He dicho trascendencia. ¿Y luego? No tienen por qué alarmarse. Esta trascendencia no está aquí ni más ni menos marcada que en cualquier otra incidencia de lo real, ese real que en biología llaman *Umwelt* con tal de domesticarlo. Pero, precisamente, la existencia de la angustia en el animal desestima perfectamente las imputaciones de espiritualismo que no pueden hacérseme de ningún modo con el pretexto de que en esta ocasión planteo como trascendente la situación del significante. En efecto, en la angustia animal se trata ciertamente de un más allá de dicho *Umwelt*. Debido a que algo, un terremoto por ejemplo, o cualquier otro accidente meteórico, sacude este *Umwelt* hasta sus raíces, el animal demuestra estar advertido cuando enloquece.

Aquí se verifica una vez más que la angustia es lo que no engaña. Lo demuestra el hecho de que, si ven ustedes a los animales agitarse de este modo en las regiones donde pueden producirse tales incidentes, harán bien

si lo tienen en cuenta para estar ustedes mismos sobre aviso de lo que es inminente. Tanto para ellos como para nosotros se encuentra allí la manifestación de un lugar del Otro. Es Otra cosa lo que se manifiesta en cuanto tal.

Esto no significa, y con razón, que haya alguna parte donde ese lugar del Otro deba alojarse fuera del espacio real, como lo recordé la última vez.

2

Ahora entraremos en la particularidad del caso en que el excremento puede acabar funcionando en aquel punto determinado por la necesidad en la que se encuentra el sujeto de constituirse, en primer lugar, en el significante.

La cuestión es importante, porque aquí, quizás más que en ninguna otra parte, reina una sombra de confusión.

Al tratar de lo anal, se suele creer que nos acercamos más a la materia, nunca mejor dicho, o a lo concreto. Se considera demostrado que nosotros sabemos tener en cuenta hasta los aspectos más desagradables de la vida. Se felicitan de que sea ahí y no en el empíreo donde nosotros buscamos el dominio de las causas. Resulta divertido captar toda esta temática en la introducción de Jones a un artículo de sus *Selected Papers*, cuya lectura les recomiendo muchísimo, porque vale oro.

El artículo en cuestión se titula *Madonna's Conception through Ears*, la concepción de la Virgen a través de la oreja. La malicia protestante de este galés no puede ser en absoluto eliminada del trasfondo de complacencia con la que trata este tema. El texto está escrito en 1914, cuando el propio Jones emerge de sus primeras impresiones, verdaderamente iluminadoras para él, sobre la prevalencia de la función anal en algunos grandes obsesivos que cayeron como si nada en sus manos, algunos años después de que Freud se encontrara con sus propios obsesivos. Estas observaciones de Jones, las he ido a buscar a su texto original, publicado en los dos números del *Jahrbuch*, tomo V, que preceden precisamente a la publicación del artículo sobre la Madona. Son casos evidentemente sensacionales, aunque nosotros mismos hayamos visto otros después.

En el artículo sobre la Madona, Jones aborda enseguida el tema diciéndonos que es muy bonito eso del soplo fecundador, que tenemos huellas de esto en todas partes, en el mito, en la leyenda, en la poesía, que no hay nada

más bello que el despertar del ser cuando pasa el aliento del Eterno, pero que él, Jones, sabe un poco más del asunto. Es cierto que su ciencia es todavía reciente, pero en fin, está entusiasmado. Así que nos mostrará de qué clase de viento se trata. Se trata del viento anal.

Tal como nos lo dice Jones, la experiencia demuestra el interés — en este punto supone que el interés es el interés viviente, el interés biológico — que el sujeto, tal como se descubre en el análisis, tiene por sus excrementos, por la mierda que produce, y que dicho interés está infinitamente más presente, es más evidente, más dominante, que la preocupación que tendría muchas razones para tener por su respiración, la cual parece, según dice Jones, no llamarle mucho la atención. ¿Por qué? Porque la respiración es habitual.

El argumento es débil. El argumento es débil en una disciplina en la que luego no se ha podido dejar de advertir la importancia del ahogo, de la dificultad respiratoria, en el establecimiento original de la función de la angustia. Decir que el sujeto viviente, incluso humano, no está advertido de la importancia de esta función es un argumento inicial que sorprende, tanto más cuanto que ya por entonces se había descubierto algo muy adecuado para destacar la posible relación de la función respiratoria con el momento fecundo de la relación sexual. La respiración, bajo la forma del jadeo paterno o materno, formaba parte, ciertamente, de la primera fenomenología de la escena traumática, hasta el punto de entrar en la esfera de lo que podía resultar de ella como teoría sexual infantil.

No digo que lo que Jones desarrolla luego deba ser refutado, porque de hecho la vía por la que se adentra encuentra mil correlatos que nos recuerdan su pertinencia, en una multitud de dominios antropológicos, en toda clase de referencias de la literatura mitológica. Se encuentra, por ejemplo, la función de este soplo inferior hasta en los *Upanisad*, donde se precisaría, con el término *Apana*, que Brahma engendró en particular a la especie humana con el viento de su trasero. En verdad, si se remiten ustedes a este artículo, verán que la extensión misma de estas referencias sobre el tema llega hasta la difluencia, lo cual demuestra de por sí que no es en absoluto convincente, ni mucho menos.

Pero para nosotros esto no es sino un estímulo más para preguntarnos por qué desempeña la función del excremento un papel tan privilegiado en esta modalidad de la constitución subjetiva que calificamos de deseo anal. Esto sólo se puede resolver haciendo intervenir de forma más estructural, de acuerdo con el espíritu de nuestra investigación, el motivo por el que el excremento puede llegar a ocupar el lugar de *a*.

En comparación con los distintos accidentes que he evocado hace un momento, desde el lugar anatómico de la mama hasta la plasticidad de la laringe humana, pasando por la imagen especular de la castración, ligada a la conformación particular del órgano copulatorio en un plano más bien elevado de la escala animal, el excremento se encuentra ahí desde el principio, y lo vemos ya en funcionamiento antes incluso de la diferenciación de la boca y el ano, en el blastóporo.

Sin embargo, en la idea biológica, sin duda siempre insuficiente, que nos hacemos de las relaciones del ser vivo con su medio, parece que el excremento se caracteriza como algo expulsado y que, en consecuencia, se sitúa más bien en el flujo de aquello de lo que el ser vivo tiende a desinteresarse. Lo que le interesa es lo que entra. Lo que sale, la estructura parece implicar que no tienda a retenerlo. Parece indicado, en consecuencia, a partir de estas consideraciones biológicas, preguntarse exactamente por qué vías acaba adquiriendo el excremento la importancia subjetivada que tiene en el ser humano.

En lo que se puede llamar la economía viviente, se puede constatar, por supuesto, que el excremento sigue teniendo su importancia en el medio. A veces, en determinadas condiciones, lo satura hasta el punto de hacerlo incompatible con la vida. Otras veces, para otros organismos, adquiere una función de soporte en el medio exterior. Hay toda una economía de la función del excremento, economía intra-viviente e inter-viviente.

Esto tampoco está ausente del campo humano. He estado buscando en vano en mi biblioteca para mostrarles aquí — se ha perdido, como el excremento — un librito admirable, como muchos otros de mi amigo Aldous Huxley, titulado *Adonis y el alfabeto*. Bajo este título prometedor, encontrarán ustedes un soberbio artículo sobre la organización industrial de la recuperación del excremento, a nivel urbanístico, en una ciudad del Oeste americano.

Esto sólo tiene un valor de ejemplo, pues ocurre en muchos otros lugares además de en la industrial América. No pueden sospechar ustedes todas las riquezas que pueden reconstituirse sólo con ayuda de los excrementos de una masa humana.

Por otra parte, no está fuera de lugar recordar a este respecto lo que cierto progreso de las relaciones interhumanas — esas *human relations* tan de moda después de la última guerra — ha podido llevar a cabo, durante dicha guerra, al reducir a masas humanas enteras a la función de excrementos. La transformación de numerosos individuos de un pueblo, elegido

precisamente por ser un pueblo elegido entre los demás, por medio del horno crematorio, en algo que al parecer se acababa repartiendo por la *Mitteleuropa* en forma de jaboncitos nos muestra también que, en el circuito económico, la perspectiva del hombre como algo que se puede reducir al excremento no está ausente.

Pero nosotros, analistas, nos atenemos a la cuestión de la subjetivación.

3

¿Por qué vía entra el excremento en la subjetivación?

Pues bien, entra a través de la demanda del Otro, representada en esta ocasión por la madre. Ello queda del todo claro en las referencias analíticas, o por lo menos así parece a primera vista.

Cuando encontramos esto, quedamos muy contentos — he aquí que nos acercamos a datos observacionales, los de la educación de lo que se llama aseo, que obliga al niño a retener. No es algo evidente. Conocemos las escenas familiares, fundamentales, de uso corriente, no tiene sentido criticar, ni refrenar, ni, por Dios, hacer tantas recomendaciones educativas. La educación de los padres, siempre a la orden del día, hace demasiados estragos en todos estos dominios.

Se le pide al niño que retenga. Se le exige que retenga demasiado tiempo, que inicie la introducción del excremento en el dominio de la pertenencia al cuerpo, haciendo de él una parte del cuerpo, considerada, al menos durante cierto tiempo, como algo que no se debe alienar. Luego, tras esto, se le dice que lo suelte, siempre bajo demanda. La demanda tiene aquí también un papel determinante. Esta parte que el sujeto siente de todas formas cierta aprehensión de perder, resulta entonces por un instante reconocida. Es elevada a un valor muy especial, es como mínimo valorizada, porque aporta a la demanda del Otro su satisfacción, aparte de que se acompaña de todos los cuidados conocidos. No sólo el Otro la aprueba y le muestra atención, sino que añade todas esas dimensiones suplementarias que no es demasiado necesario evocar — en otros dominios esto es física recreativa —, el olor, incluso la limpieza del trasero, dotada, como todos saben, de efectos erógenos indiscutibles. Ellos se hacen tanto más evidentes cuando sucede que una madre sigue limpiándole a su hijo el trasero hasta la edad de doce años. Esto se ve todos los días.

Todo esto parece indicar que mi pregunta inicial no es tan importante, y que vemos muy bien de qué modo adquiere la caca con facilidad la función de aquello que llamé, Dios mío, el *ágalma*. Que en este caso el *ágalma* haya pasado al registro de lo nauseabundo, sería tan solo el efecto de la disciplina de la que es parte integrante. Sin embargo, todo esto no les permite a ustedes en absoluto dar cuenta satisfactoriamente de la amplitud de los efectos vinculados a la relación agalmática de la madre con el excremento de su hijo, si no ponemos estos hechos en conexión con las otras formas de *a*. El *ágalma* sólo es concebible en su relación con el falo, con su ausencia, con la angustia fálica en cuanto tal.

En otros términos, si el *a* excremencial se ha puesto al alcance de nuestra atención, es en tanto que simboliza la castración.

Yo sostengo que no podemos comprender nada de la fenomenología de la obsesión, tan fundamental para toda nuestra especulación, si no captamos, de un modo mucho más íntimo, motivado y regular de lo que lo hacemos habitualmente, el vínculo del excremento no sólo con el $(-\varphi)$ del falo, sino con las otras formas del *a*, evocadas en la tabla en su clasificación, digamos, estádica.

Retomemos las cosas regresivamente, con la reserva que he planteado de entrada — que esto regresivo tiene por fuerza un aspecto progresivo.

En el plano del estadio oral, donde el objeto *a* es el seno, el pezón — como ustedes prefieran — de lo que se trata en el fondo es de lo siguiente. El sujeto, que se constituye en el origen y alcanza su terminación también en el mandamiento de la voz, no sabe y no puede saber hasta qué punto él mismo es aquel ser adosado al pecho de la madre como bajo la forma del seno, tras haber sido el parásito que hundía sus vellosidades en la mucosa uterina como placenta. No sabe, no puede saber que el seno, la placenta, es la realidad del límite de *a* respecto al Otro. Cree que *a* es el Otro, y que cuando se ocupa de *a* a lo que se enfrenta es al Otro, al Otro con mayúscula, la madre.

Por el contrario, en el nivel anal tiene por primera vez la oportunidad de reconocerse en un objeto. Pero aquí no vayamos demasiado deprisa.

Algo en este objeto gira. Se trata de la demanda de la madre. Gira — *Guárdalo. Dalo — Y, si lo doy, ¿adónde va?* La importancia determinante de los dos tiempos de la demanda es algo que no tengo necesidad de recordar a quienes tengan aquí la menor experiencia analítica. A los otros, Dios mío, que se limitan a leer esto, verán lo que ocurre por poco que abran lo que en otro lugar llamé la *psycho-analytical dunghill*, o sea, la literatura analítica. *Dunghill* significa *montoncito de mierda.*

¿Por qué son tan importantes estos dos tiempos? Porque el montoncito en cuestión se obtiene a demanda, y es admirado — *¡Qué caca tan linda!* Pero el segundo tiempo de esta demanda implica que sea, por así decir, repudiada, porque esta linda caca, de todos modos, se le enseña al niño que no debe mantener demasiadas relaciones con ella, salvo por la vía bien conocida, que el análisis reconoció igualmente, de las satisfacciones sublimatorias. Si se embadurna con ella — como se sabe, es con esto con lo que se hace —, se prefiere de todos modos indicarle que más vale hacerlo con otra cosa, con los plastiquitos del psicoanalista de niños, o con unos buenos colores, que huelen menos mal. En esta primera relación con la demanda del Otro, nos encontramos, pues, con un reconocimiento ambiguo. Eso de ahí es al mismo tiempo él y no debe ser él, e incluso, más adelante, no es suyo.

Progresamos, las satisfacciones se van perfilando, y muy bien podríamos ver allí el origen de la ambivalencia obsesiva. Podríamos inscribirla en una fórmula, la siguiente, (a ◊ $), donde *a* es la causa de esta ambivalencia, de este *sí y no*. Es mío, este síntoma, y sin embargo no es mío. Los malos pensamientos que tengo respecto a usted, el analista, evidentemente yo se los indico, pero en fin, de todas formas no es cierto que yo lo considere a usted como una mierda. En suma, vemos dibujarse aquí todo un orden de causalidad.

Sea como sea, no podemos admitirlo enseguida como la causalidad del deseo, pero en fin, es un resultado, como les decía la última vez hablando precisamente del síntoma, de un modo general. En este nivel se dibuja una estructura que parece darnos inmediatamente la estructura del síntoma, en su función de resultado. Sólo que, obsérvenlo, esta estructura basada en la demanda deja fuera de su circuito lo que debe interesarnos si la teoría que les expongo es correcta, a saber, el vínculo con el deseo. Se puede pensar, pues, que la introducción de otra dimensión, externa, ajena, la del deseo, y en especial la del deseo sexual, hará pasar a un segundo plano, barrerá lo que aquí tenemos de una cierta relación donde el sujeto se constituye como dividido, ambivalente, en relación con la demanda del Otro. De hecho, no es así en absoluto.

Sabemos ya por qué el deseo sexual no lo barre, ni mucho menos. Es que, por su misma duplicidad, el objeto podrá simbolizar maravillosamente, al menos mediante uno de sus tiempos, aquello de lo que se tratará en el advenimiento del estadio fálico, a saber, el falo en tanto que su desaparición, su *afánisis* — por emplear el término de Jones que él aplica al deseo

y que sólo se aplica al falo —, hace en el hombre de intermediario de las relaciones entre los sexos. La evacuación del resultado de la función anal, en tanto que exigida, tendrá todo su alcance en el nivel fálico, como imagen de la pérdida del falo.

Todo esto, por supuesto, sólo sirve en el interior de lo que he dicho al respecto anteriormente. Con sólo pensar que algunos pudieron estar ausentes y no lo oyeron, me siento en la obligación de recordarles una vez más lo esencial del tiempo ($-\varphi$), que es central en el siguiente esquema.

5	voz	*a*	deseo del Otro
4	imagen	potencia del Otro	
3	deseo	angustia ($-\varphi$)	goce del Otro
2	huella	demanda del Otro	
1	angustia	*a*	deseo *x* del Otro

Cuadro ($-\varphi$)

Les ruego que retengan estas fórmulas.

Debido al ($-\varphi$), el momento de avance del goce, del goce del Otro, en su movimiento hacia el goce del Otro, comporta la constitución de la castración como prenda de su encuentro.

Dicho de otra manera, el hecho de que el deseo macho encuentre su propia caída *antes* de la entrada en el goce de la pareja femenina, e incluso el hecho de que el goce de la mujer se aplaste, para retomar un término tomado de la fenomenología del seno y del lactante, en la nostalgia fálica, implica que la mujer se ve exigida, diría que casi condenada, a no amar al Otro macho más que en un punto situado más allá de aquello que la detiene a ella también en cuanto deseo, que es el falo.

A este más allá se apunta en el amor. Es, digámoslo bien, ya sea transverberado por la castración, ya sea transfigurado en términos de po-

tencia. El Otro macho no es el Otro en tanto que se trataría de estar unido al Otro. El goce de la mujer está en ella misma. No se une con el Otro.

Esta función central, llámenla obstáculo si ustedes quieren, pero no es en absoluto obstáculo, es el lugar de angustia de la caducidad del órgano, en tanto que da cuenta, de forma distinta en cada lado, de lo que se puede llamar la insaciabilidad del deseo.

Sólo gracias a este repaso vemos la necesidad de las simbolizaciones que con este fin se manifiestan tanto en la vertiente histérica como en la vertiente obsesiva. Hoy estamos en la segunda de estas vertientes.

Debido a la propia estructura evocada, el hombre sólo está en la mujer por delegación de su presencia, bajo la forma de ese órgano caduco, órgano del que es fundamentalmente castrado en la relación sexual y por la relación sexual.

Hablar aquí de don no es sino metáfora. Es demasiado evidente que el macho no da nada. La mujer tampoco. Y sin embargo, el símbolo del don es esencial en la relación con el Otro. El don es el acto supremo, se ha dicho, incluso el acto social total.

Nuestra experiencia nos ha hecho comprobar desde siempre que la metáfora del don está tomada de la esfera anal. Desde siempre se ha visto que el escíbalo, para empezar a hablar más educadamente, es en el niño el regalo esencial, el don del amor. A este respecto se han advertido muchas otras cosas todavía, incluso lo que se llama, tras la visita del ladrón, la *firma*, bien conocida por todos los policías y los libros de medicina legal. Se trata de aquel hecho extraño de que el tipo que acaba de manejar en tu casa las tenazas para abrir los cajones, siempre tiene en ese momento un cólico.

Por este lado vamos a desembocar enseguida otra vez en el nivel de los condicionamientos mamíferos.

Es en el nivel de los mamíferos donde situamos, al menos por lo que sabemos de etología animal, la función de la huella fecal, más exactamente, de las heces como huella. Y aquí, también, la huella está profundamente vinculada al lugar que el sujeto organísmico se asegura, su posesión en el mundo, el territorio y al mismo tiempo su seguridad para la unión sexual. Ahora hay publicaciones que han difundido suficientemente este fenómeno por el que el hipopótamo, sin duda, o incluso, porque esto no se limita a los mamíferos, el petirrojo, se siente invencible en los límites de su territorio, pero una vez franqueado el límite, de pronto hay un viraje y, curiosamente, se vuelve tímido. La relación de este límite con la huella fecal ha sido advertida hace mucho tiempo en los mamíferos, y debemos ver en ella, por fuerza, algo que prefigura en el trasfondo biológico la función de representante del sujeto que tiene el objeto *a* como fruto anal.

¿Vamos a conformarnos con esto? ¿Es esto todo lo que podemos extraer como cuestionamiento de la función del *a* en su relación con un determinado tipo de deseo, el del obsesivo?

Hasta ahora no hemos justificado ninguna otra cosa más que el sujeto instalado en sus límites y, dentro de estos límites, más o menos dividido.

Estos límites se ven en la unión sexual, y en el hombre están singularmente reprimidos. Pero tampoco el acceso que le dan dichos límites a la función simbólica nos dice nada todavía de lo que está en juego y de lo que nosotros exigimos ahora, que es saber cómo este ocultamiento del objeto motiva la función del deseo. La huellas de esto, nos las da la experiencia.

Aquí es donde vamos a dar el siguiente paso, que es también el paso esencial.

4

Hasta ahora nada nos explica las relaciones tan particulares del obsesivo con su deseo.

Precisamente porque, incluso a este nivel, todo está simbolizado — tanto el sujeto dividido como la unión imposible —, resulta todavía más sorprendente que una cosa no lo esté, el propio deseo.

Precisamente, dada la necesidad en que se encuentra el sujeto de culminar su posición como deseo, lo hará mediante la categoría de la potencia, o sea, en el piso 4. La reflexión especular, el soporte narcisístico del dominio de sí en su relación con el lugar del Otro — ahí está el vínculo.

Ustedes ya lo conocen, y explicarlo de nuevo sería recorrer un camino trillado. Por eso quiero señalar aquí la originalidad de lo que nos revelan los hechos. Para partir del meollo de la cuestión, tomemos un caso, el caso nº 2 en el que se apoyaba Jones para su fenomenología de la función anal en el obsesivo. Podría citar otros mil casos en la literatura.

Este caso ilustra lo siguiente, que les he recordado mil veces. Si bien ordinariamente los fantasmas del sujeto obsesivo, con independencia de lo sofisticados que lleguen a ser, nunca son ejecutados, a veces sucede, sin embargo, que a través de toda clase de condiciones que aplazan más o menos indefinidamente la puesta en acto, él realiza su deseo. Mejor aún, a

veces ocurre que los otros franquean por él el espacio del obstáculo. Ocurre que un sujeto que se desarrolla, y muy pronto, como un magnífico obsesivo, pertenece a una familia de disolutos. El caso en cuestión es uno de éstos.

Todas las hermanas — y son numerosas, la familia es numerosa, la madre, la tía, los distintos amantes de la madre e incluso creo, Dios me perdone, de la abuela — pisotearon a ese jovencito en torno a sus cinco años de edad. No por ello es menos obsesivo, un obsesivo constituido, con deseos del único tipo que puede llegar a constituir, en el registro de la potencia, o sea, deseos imposibles, en el sentido de que, haga lo que haga para realizarlos, él no se encuentra allí. En este registro, el obsesivo nunca está al término de la búsqueda de su satisfacción.

La cuestión que les planteo, tan viva y brillante en esta observación como en muchas otras, la encontramos en este artículo bajo la forma, también vívida y brillante, de la imagen evocada de un pececito. Este *ichtus*, ιχθύσ — que me encuentro entre las manos, por así decir, y con razón, lo encontrarán ustedes por todas partes en el campo del obsesivo por poco que sea de nuestra área cultural, y no conocemos ninguna otra — es el propio Jesucristo. Se podría especular mucho sobre la especie de necesidad blasfematoria — nunca hasta ahora, debo decirlo, bien justificada en cuanto tal — que hace que un sujeto como éste, al igual que muchos otros obsesivos, no pueda entregarse a ciertos actos más o menos atípicos en los que se agota su búsqueda sexual sin fantasear con Cristo como asociado a ellos. Aunque el hecho ha estado a la vista desde hace tiempo, creo que no se ha dicho la última palabra al respecto.

Si este fantasma es una blasfemia, es porque está claro que en esta oportunidad el Cristo es un dios. En verdad, es un dios para mucha gente, para tanta gente, incluso, que es muy difícil desalojarlo de este lugar, aun con todas las manipulaciones, tanto de la crítica histórica como del psicologismo. Pero en fin, no es cualquier dios. Déjenme dudar de que a los obsesivos del tiempo de Teofrasto, el de los *Caracteres*, les divirtiera hacer participar mentalmente a Apolo de sus bajezas.

Aquí adquiere su importancia el esbozo de explicación que creí que debía plantear de paso en su momento — que los dioses son un elemento de lo real, lo queramos o no, y aunque ya no tengamos con ellos ninguna relación. Ello implica que, si todavía están aquí, es muy evidente que se pasean de incógnito. Pero lo que es seguro es que la relación del dios con el objeto de su deseo es distinta de la nuestra.

He hablado de Apolo. Apolo no está castrado, ni antes ni después. Después, le sucede otra cosa. Nos dicen que es Dafne quien se transforma en árbol. Es ahí donde nos ocultan algo. Nos lo ocultan — es muy sorprendente — porque no nos lo ocultan. El laurel, tras la transformación, no es Dafne, es Apolo. Lo propio del dios es que, una vez satisfecho, se transforma en el objeto de su deseo, aun si para ello tiene que petrificarse. En otros términos, un dios, si es real, da aquí, en su relación con el objeto de su deseo, la imagen de su potencia. Su potencia está allí donde él se encuentra.

Esto es cierto respecto de todos los dioses, también de Elohim, de Yahvé, que es uno de ellos, aunque su lugar sea muy particular. Sólo que entonces intervino algo de otro origen. Esto, llamémoslo para la ocasión — es históricamente cierto, pero sin duda la verdad histórica debe ir un poco más allá — con el nombre de Platón.

Platón sólo nos dijo cosas que siguen siendo muy manejables en el interior de la ética del goce, ya que nos permitieron trazar la barrera que constituye lo bello respecto al bien supremo. Sólo que, mezclado con el cristianismo naciente, esto produjo algo que se suele creer que se encuentra ahí desde siempre, y desde siempre en la Biblia, pero la cosa es discutible, y sin duda tendremos que retomarlo el año que viene, si todavía estamos todos aquí. Esto que intervino es el fantasma del Dios omnipotente, lo cual significa el Dios potente en todas partes y al mismo tiempo, y el Dios potente para todo, en conjunto, pues es a esto a lo que por fuerza se tiene que llegar. Si el mundo va como va, es en razón de la potencia de Dios, que se ejerce a la vez en todos los sentidos.

Ahora bien, la correlación de esta omnipotencia con, por así decir, la omnividencia, nos indica suficientemente de qué se trata. Se trata de lo que se dibuja en el campo que está más allá del espejismo de la potencia. Se trata de esa proyección del sujeto en el campo del ideal, desdoblado entre, por un lado, el *alter ego* especular — el yo ideal — y, por otro lado, lo que está más allá — el Ideal del yo.

Allí donde se trata de recubrir la angustia, el Ideal del yo adquiere la forma del Todopoderoso. Ahí es donde el obsesivo busca y encuentra el complemento de lo que necesita para constituirse como deseo, o sea, el fantasma ubicuo, que es también el soporte sobre el cual va y viene, va saltando, la multiplicidad — que siempre se tiene que llevar más lejos — de sus deseos.

En lo que podría llamar los círculos más calientes del análisis, aquellos en los que sigue vivo el movimiento de una primera inspiración, se ha planteado una pregunta, la de saber si el analista debe o no ser ateo, y si el su-

jeto, al final del análisis, puede considerar terminado su análisis si todavía cree en Dios. Es una cuestión que hoy no voy a abordar todavía. Pero, para aproximarme a esta cuestión, les indico que, con independencia de lo que les diga el obsesivo en sus dichos, si no ha sido extirpado de su estructura obsesiva pueden persuadirse ustedes de que, en cuanto obsesivo, todavía cree en Dios. Quiero decir que cree en el Dios que todo el mundo, o casi, sostiene, en nuestra área cultural, lo cual significa el Dios en quien todo el mundo cree sin creer en él, o sea, aquel ojo universal puesto sobre todas nuestras acciones.

Esta dimensión está ahí, tan firme en su marco como la ventana del fantasma de la que hablaba el otro día. Sin embargo, es igualmente necesario, quiero decir, incluso en el caso de los más firmes creyentes, que no crean en él. En primer lugar, porque si fueran tan creyentes, eso se vería. Si fueran tan creyentes, las consecuencias de esa creencia serían perceptibles, pero eso es algo que permanece estrictamente invisible en los hechos.

Tal es la verdadera dimensión del ateísmo. Ateo sería aquel que habría conseguido eliminar el fantasma del Todopoderoso.

Pues bien, un señor que se llamaba Voltaire, muy entendido en temas de revuelta antirreligiosa, se aferraba muy fuertemente a su deísmo, o sea, a la existencia del Todopoderoso. Diderot lo encontraba incoherente, y Voltaire, por su parte, consideraba por este motivo que Diderot estaba loco. No es seguro que Diderot no fuese realmente ateo, y a mí su obra me parece demostrarlo, dada la forma en que hace jugar el inter-sujeto, en el Otro, en sus principales diálogos, *El sobrino de Rameau* y *Jacques el fatalista*. Sin embargo, sólo puede hacerlo dentro del estilo de la burla.

En efecto, la existencia del ateo, en su sentido verdadero, no es concebible sino en el límite de una ascesis que vemos claramente que sólo puede ser una ascesis psicoanalítica. Me refiero al ateísmo concebido como la negación de la dimensión de una presencia de la omnipotencia en el fondo del mundo.

Ello no significa que a la existencia del ateo no le corresponda nada históricamente, pero esto es de una naturaleza muy distinta. Su afirmación apunta precisamente a la existencia de los dioses en cuanto reales. No la niega, ni la afirma, apunta en esa dirección. El ateo de la tragedia *El ateo* — me refiero a la tragedia isabelina que lleva este título —, el ateo como combatiente y como revolucionario, no es quien niega a Dios en su función de omnipotencia, es quien se afirma como alguien que no sirve a ningún dios. Y éste es el valor dramático esencial que aporta desde siempre su pasión a la cuestión del ateísmo.

Pido disculpas por esta pequeña digresión que — están ustedes en lo cierto — es tan solo preparatoria.

Ya ven adónde nos ha llevado nuestro circuito de hoy, o sea, al vínculo profundo entre estos dos estadios, el 2 y el 4, que enmarcan la imposibilidad fundamental, aquella que separa, en el plano sexual, el deseo y el goce.

Su modo de ir rodeando y encerrando, la base imposible que da el obsesivo a su deseo, nos ha permitido, a lo largo de nuestro análisis de hoy, ver cómo se va dibujando el hecho de que la relación del sujeto con un objeto perdido del tipo más repugnante muestra un vínculo necesario con la producción idealista más elevada.

Este circuito, sin embargo, todavía no se ha completado. Vemos bien de qué modo el deseo pende de la estructura del objeto, todavía nos queda indicar lo que la tabla intermedia — que espero que todos hayan copiado — les indica como el próximo campo de nuestro discurso, es decir, la relación del fantasma del obsesivo, establecido como estructura de su deseo, con la angustia que la determina.

19 DE JUNIO DE 1963

XXIII

DE UN CÍRCULO IMPOSIBLE DE REDUCIR AL PUNTO

Del objeto cesible
Del deseo-defensa
Del acto y de las obras
De las suplencias del agujero fálico
Amor y deseo en el obsesivo

Para tratar de avanzar hoy en nuestro discurso, voy a retomar la constitución del deseo en el obsesivo y su relación con la angustia. Con este fin, volveré primero al cuadro de doble entrada, la matriz que les di en mi primera lección del Seminario de este año y que luego completé. Aquí reproduzco su forma, enmarcada en un trazo blanco e inscrita en rosa.

Este cuadro respondía a mi intención de separar y distribuir en pisos los tres términos a los que llegó Freud, inhibición, síntoma y angustia, que inscribió en el título de su artículo. Alrededor de estos tres términos puntualicé cierto número de momentos, definibles en los términos que ven ustedes aquí. Si se relaciona cada término con su cabeza de columna arriba y su cabeza de fila a la izquierda, se encuentra una correlación que puede someterse a interrogación y, puesta a prueba, demuesta ser algo que puede ser desmentido o confirmado en su función estructural.

Por otra parte, estos términos les fueron dados en aquel momento de un modo algo incompleto, y comportaban algunas suspensiones enigmáticas. Por ejemplo, a pesar de las referencias etimológicas que hice, la distinción entre la emoción y la turbación podía ser de todas formas materia de una interrogación que no les resultaba del todo posible resolver por sus propios medios.

Lo que hoy aportaré, me parece que puede darles precisiones que, sin duda, serán para la mayoría de ustedes, si no para todos, nuevas, incluso inesperadas.

1

Veamos, para empezar, esta turbación cuyo origen es bien distinto del origen del término emoción.

No es *moción fuera* [*motion hors*], movimiento fuera del campo adaptado de la acción motriz, como lo indica etimológicamente, con toda seguridad, la emoción, y no les estoy diciendo que la etimología sea algo en lo que podamos confiar por entero. La etimología de la turbación debe buscarse en otra parte, en un *esmayer,* que se refiere a una raíz germánica del todo primitiva, el *mögen, magan.* Se trata de algo que pone fuera. ¿Fuera de qué? Del principio del poder. Hay, por lo tanto, enigma en torno a un término que no carece de relación con la potencia.

Si se considera la forma que este término ha adquirido en francés, yo diría incluso que es quizás algo del orden del fuera de mí, o del fuera de sí. Casi hay que referirse en este punto al calambur, *et moi,*[1] abordaje que tiene su importancia.

Para ir enseguida al meollo del asunto, puedo decirles crudamente, bruscamente, en el punto en que nos encontramos — y también porque la fenomenología del obsesivo lo ilustra inmediatamente de una forma muy sensible —, que la turbación en cuestión es, nada más y nada menos, que el *a* mismo, al menos en las correlaciones que tratamos de explorar, de desanudar, de crear hoy, o sea, las relaciones entre el deseo y la angustia.

A lo largo de todo el discurso de este año, les he enseñado a circunscribir mejor la coyuntura de la angustia con su extraña ambigüedad. Esta elaboración nos permite formular lo que llama la atención en su fenomenología, lo que nosotros podemos observar en ella y aquello a propósito de lo cual los autores cometen deslizamientos y errores — la angustia es sin causa, pero no sin objeto.

He aquí la distinción que introduzco, distinción en la que baso mis esfuerzos por situar la angustia. No sólo no carece de objeto, sino que designa muy probablemente el objeto, por así decir, más profundo, el objeto último, la Cosa. En este sentido les enseñé a decir que la angustia es lo que no engaña. En cuanto a su aspecto de sin causa, tan evidente en su fenómeno, se esclarece mejor con la forma en que he tratado de situarles dónde empieza la noción de causa.

1. *Émoi* suena como *et moi* (y yo). [N. del T.]

En consecuencia, aun estando ligada a la turbación, la angustia no depende de ella. Por el contrario, la determina. La angustia se encuentra suspendida entre, por un lado, la forma anterior, por así decir, de la relación con la causa, el *¿Qué hay?* que llegará a formularse como causa y, por otro lado, la turbación. La causa que primitivamente la angustia, literalmente, ha producido, la turbación no puede retenerla.

Hay algo que lo ilustra de una forma abyecta y tanto más satisfactoria, algo que he puesto en el origen de mi explicación del obsesivo en la confrontación angustiada del hombre de los lobos con su principal sueño repetitivo, algo que surge como una mostración de su realidad última. Es algo que se produce, pero que jamás acude para él a la conciencia, de modo que sólo puede ser reconstruido como un eslabón de toda la determinación ulterior. Para llamarlo por su nombre y su producto, es la turbación anal.

He aquí la primera forma en la que interviene en el obsesivo la emergencia del objeto *a*, que está en el origen de todo aquello que se desarrollará bajo la modalidad del efecto. El objeto *a* se encuentra aquí dado en un momento original, donde desempeña una determinada función en la que ahora trataremos de detenernos para precisar bien su valor, su alcance, así como sus primeras coordenadas, antes de que se añadan otras. Si *a* puede funcionar luego en la dialéctica del deseo que es la del obsesivo, es porque en su producción original es esto.

Así, la turbación está coordinada con el momento de la aparición del *a*, momento del develamiento traumático en que la angustia se revela como lo que es, lo que no engaña, momento en que el campo del Otro, por así decir, se hiende y se abre hasta el fondo. ¿Qué es este *a*? ¿Cuál es su función respecto al sujeto?

Si podemos captarla aquí, de algún modo, de una forma pura, es precisamente en la medida en que, en esta confrontación radical, traumática, el sujeto cede a la situación. Pero ¿que quiere decir aquí, en este momento, *cede*? ¿Cómo hay que entenderlo?

No es que el sujeto vacile, ni que se doblegue. Acuérdense de la actitud esquematizada por la fascinación del sujeto ante la ventana abierta frente al árbol cubierto de lobos. En una situación que por su carácter coagulado nos presenta su condición de primitivamente inarticulable, marca que de todos modos él llevará para siempre, lo que se ha producido es algo que da su verdadero sentido al *cede* del sujeto — es literalmente una cesión.

Este carácter de objeto cesible es un carácter tan importante del *a*, que les pido que tengan la bondad de seguirme en una breve revisión para ver si todas las formas que hemos enumerado del *a* llevan su marca. Aquí po-

demos ver que los puntos de fijación de la libido siempre se sitúan en torno a uno de esos momentos que la naturaleza ofrece a la estructura eventual de cesión subjetiva.

El primer momento de la angustia, al que la experiencia analítica se fue acercando poco a poco en torno al trauma del nacimiento, esta observación nos permite destacarlo mejor y articular lo que de entrada fue abordado de un modo grosero como frustración. El momento más decisivo de la angustia en cuestión, la angustia del destete, no es tanto que alguna vez el seno le falte a la necesidad del sujeto, sino más bien que el niño cede el seno del que pende como de una parte de sí mismo. No olvidemos nunca lo que les he representado, y que no he sido el único en percibir — me refiero a Bergler en particular. Durante el amamantamiento, el seno forma parte del individuo alimentado, éste se encuentra *adherido* a la madre, como les dije con una expresión ilustrativa.

Que este seno pueda tomarlo o soltarlo — ahí es donde se produce ese momento de sorpresa, el más primitivo, que a veces se puede captar en la expresión del recién nacido, en la que por primera vez aparece el reflejo — en relación a ese órgano que es mucho más que un objeto, que es el propio sujeto — de algo que presta su soporte, su raíz, a lo que en otro registro se ha llamado el desamparo.

¿Tenemos alguna otra forma de controlar esto, aparte del énfasis que pongo aquí, al igual que en todos los objetos *a*, en la posibilidad del reemplazo del objeto natural? El objeto natural puede ser reemplazado en este caso por un objeto mecánico, si puedo expresarme de esta forma para designar el reemplazo posible de este objeto por cualquier otro objeto que se pueda encontrar. Puede tratarse de otro *partenaire*, la nodriza, que suponía un problema tan importante para el primer partidario de la educación natural — vean el tema rousseaniano de la alimentación por parte de la madre. Aparte de esto, tenemos algo que, Dios mío, no siempre ha existido y que debemos al progreso de la cultura, el biberón. Es la posibilidad, en lo que a este *a* se refiere, de dejarlo en reserva, en stock, en circulación en el comercio, y también de aislarlo en tubos estériles.

Lo que llamo la cesión del objeto se traduce pues en la aparición, en la cadena de la fabricación humana, de objetos cesibles que pueden ser equivalentes a los objetos naturales. Si este recordatorio no está aquí fuera de lugar es porque, por esta vía, pretendo conectarlo directamente con la función que durante mucho tiempo destaqué, la del objeto transicional, por retomar este término, apropiado o no, pero ya consagrado, con el que lo etiquetó su creador, el que lo advirtió, o sea, Winnicott.

Este objeto que él llama transicional, se ve bien qué lo constituye en esta función de objeto que yo llamo el objeto cesible. Es un trocito arrancado de algo, lo más a menudo un pañal, y se ve bien el sostén que en él encuentra el sujeto. No se disuelve en él, sino que se conforta con él. Se conforta allí en su función del todo original de sujeto en posición de caída respecto a la confrontación significante. Aquí no hay investimiento del *a*, hay, por así decir, investidura.

El *a* es aquí el suplente del sujeto — y suplente en posición de precedente. Al sujeto mítico primitivo, que al principio tiene que constituirse en la confrontación significante, nunca lo captamos, y con razón, porque el *a* lo ha precedido, y en tanto que marcado él mismo por esta sustitución primitiva tiene que re-emerger secundariamente, más allá de su desaparición.

La función del objeto cesible como pedazo separable vehicula primitivamente algo de la identidad del cuerpo, antecediendo en el cuerpo mismo en lo que respecta a la constitución del sujeto.

Ya que he hablado de manifestaciones en la historia de la producción humana que pueden tener para nosotros valor de confirmación o de revelación, no puedo dejar de evocar inmediatamente, como el término más extremo de estas manifestaciones, los problemas que nos planteará, hasta lo más radical de la esencialidad del sujeto, la extensión inminente, probable, ya iniciada — más de lo que puede advertir la conciencia común, o aun la de los practicantes como nosotros — de los injertos de órganos. Ahora adquieren un ritmo galopante, sin duda sorprendente, y que puede dejar al espíritu suspendido en no sé qué pregunta — ¿hasta dónde debemos consentirlo?

La mina, la fuente de estas sorprendentes posibilidades, permitirá quizás muy pronto mantener artificialmente a ciertos sujetos en un estado del que no podremos decir ya si es la vida, si es la muerte. Como ustedes saben, los medios del ángstrom permiten hacer subsistir en estado vivo tejidos de sujetos de los que todo indica que el funcionamiento de su sistema nervioso central no puede llegar a restituirse — ondas cerebrales planas, midriasis, ausencia sin retorno de los reflejos. ¿Qué hacemos cuando es a un sujeto en este estado a quien le tomamos prestado un órgano? ¿No sienten que emerge en lo real algo que es como para suscitar, en términos del todo nuevos, la cuestión de la esencialidad de la persona y de aquello con lo que está vinculada? Respecto de todo esto, que a veces puede ser materia para lo jurídico, no dejaremos de solicitar a las autoridades doctrinales que aprecien hasta dónde puede llegar, esta vez en la práctica, la cuestión de saber si el sujeto es un alma o bien un cuerpo.

Hoy no iré más lejos en este sentido, tanto más cuanto que esas autoridades doctrinarias ya parecen haber aportado respuestas por demás singulares, cuya coherencia respecto de ciertas posiciones adoptadas hace ya tiempo convendría estudiar detenidamente. Por ejemplo, la identificación de la persona con algo inmortal que se denominaría alma se distingue radicalmente, en el plano mismo de la relación, de una doctrina que articula en sus prácticas lo más contrario a la tradición platónica, a saber, que no podría haber otra resurrección más que la del cuerpo.

Por otra parte, el dominio aquí evocado no está tan ligado al avance industrioso en sus posibilidades singulares, como para que no haya sido evocado desde hace tiempo por la fabulación visionaria. Sólo tengo que remitirlos una vez más a la función *unheimlich* de los ojos cuando son manipulados para hacerlos pasar desde un ser vivo hasta su autómata, por el personaje — encarnado por Hoffmann y puesto por Freud en el centro de su artículo sobre lo *unheimlich* — de Copelius. Éste vacía las órbitas para ir a buscar hasta su raíz lo que es objeto, en alguna parte, objeto capital, esencial por presentarse como el más allá — y el más angustiante — del deseo que constituye, a saber, el ojo mismo.

Ya he dicho lo bastante al pasar sobre la función de la voz y por qué nos parece — y nos lo parecerá, sin duda, cada vez más, con tanto perfeccionamiento técnico — que también puede ser del orden de los objetos cesibles, de aquellos objetos que pueden ser colocados en los estantes de una biblioteca en forma de discos o de cintas. No es indispensable evocar aquí algún episodio, viejo o nuevo, para saber qué relación singular puede tener esto con el surgimiento de determinada conyuntura de la angustia.

Podemos añadir, simplemente, lo que connota — en el momento en que esto surge por primera vez en áreas de la cultura que no tenemos ninguna razón para llamar primitivas — la posibilidad de desprender del cuerpo la imagen, quiero decir su imagen especular, la imagen del cuerpo, y reducirla al estado cesible, en forma de fotografías, o incluso de dibujos — a saber, el choque, la repugnancia, incluso el horror que provoca en la sensibilidad el surgimiento repentino de este objeto, y bajo una forma al mismo tiempo indefinidamente multiplicable y susceptible de extenderse por todas partes — con la negativa a dejar tomar esta imagen, de la que nadie sabe, Dios mío, adónde irá a parar después.

Igualmente es en la función de objeto cesible como el objeto anal interviene en la función del deseo. Esta función se muestra aquí como la más natural, en suma, pero lo natural sólo se debe a que se puede explicar cómo

ha adquirido el objeto esta función. Sin embargo, tenemos que captar precisamente en qué interviene el objeto en este nivel.

No olvidemos poner a prueba aquí la guía que nos da nuestra fórmula, que el objeto *a* es, no fin, meta del deseo, sino su causa. Es causa del deseo en tanto que el deseo es en sí mismo algo no efectivo, una especie de efecto basado y constituido en la función de la falta, que sólo aparece como efecto allí donde se sitúa la noción de causa, o sea, sólo en el plano de la cadena significante, a la que el deseo le aporta aquella coherencia mediante la cual el sujeto se constituye esencialmente como metonimia.

Este deseo, ¿cómo vamos a calificarlo en el plano anal, donde captamos su incidencia en la constitución del sujeto? Es el deseo de retener, sin duda, ¿pero es el hecho contingente, la facticidad de la educación del aseo, lo que le da la función de retener? No, porque ésta le da al deseo su estructura fundamental.

De lo que se trata en el deseo de retener es de una forma más general, y esto es lo que intentaremos captar.

2

En su relación polar con la angustia, el deseo hay que situarlo allí donde lo he puesto yo ante ustedes en correpondencia en esta matriz antigua, o sea, en el nivel de la inhibición. Por eso el deseo puede adquirir la función de lo que se llama una defensa.

Vayamos paso a paso para ver cómo esto puede producirse.

¿Qué es la inhibición? Para articular correctamente su función, no nos basta con tener experiencia analítica y manipularla en cuanto tal. Qué es la inhibición sino la introducción en una función — en su artículo, Freud toma como ejemplo la función motriz, pero puede ser cualquiera —, la introducción, ¿de qué? De un deseo distinto de aquel que la función satisface naturalmente.

Esto, después de todo, lo sabemos, y no pretendo estar descubriendo nada, pero creo que articulándolo así introduzco una formulación nueva, sin la cual se nos escaparían las deducciones resultantes.

Las correlaciones indicadas por esta matriz nos invitan a reconocer el lugar de la inhibición como el lugar donde, hablando con propiedad, el deseo se ejerce, y donde captamos una de las raíces de lo que el análisis

designa como *Urverdrängung*. La ocultación estructural del deseo detrás de la inhibición es lo que nos hace decir comúnmente que si Fulano tiene el calambre del escritor es porque erotiza la función de su mano. Creo que aquí todo el mundo se orienta. Esto es lo que nos exige hacer intervenir en el mismo lugar tres términos, de los cuales ya les he nombrado los dos primeros, inhibición y deseo, y el tercero es el acto.

Cuando se trata de definir lo que es el acto, único correlato polar en el lugar de la angustia, lo único que podemos hacer es situarlo allí donde se encuentra en esta matriz, en el lugar de la inhibición.

Ni para nosotros ni para nadie es posible definir el acto como algo que ocurre únicamente, por así decir, en el campo de lo real, en el sentido en que lo define la motricidad, la respuesta motriz. Sin duda, siempre puede quedar alguna participación de un efecto motor en este campo de lo real, pero se traduce allí de tal forma que se manifiesta la incidencia de otro campo. No es sólo el campo de la estimulación sensorial, por ejemplo, como lo articulan al no considerar más que el arco reflejo, y tampoco debe articularse como el campo de la realización del sujeto.

Articular el acto en el campo de la realización subjetiva, eludiendo en él la prioridad del *a*, es el mito personalista. El *a* inaugura el campo de la realización del sujeto y, en adelante, conserva allí su privilegio, de modo que el sujeto en cuanto tal sólo se realiza en objetos que son de la misma serie que el *a*, ocupan el mismo lugar en esta matriz. Son siempre objetos cesibles, y son lo que desde hace mucho tiempo se llama *las obras*, con todo el sentido que tiene este término incluso en el campo de la teología moral.

Entonces, ¿qué ocurre en este otro campo del que hablo, y cuya incidencia, cuya instancia, cuya insistencia en lo real connota una acción como acto? ¿Cómo vamos a definir el acto? ¿Sólo por su relación polar con la angustia, por lo que allí se produce de superación de la angustia, si puedo expresarme así?

Digamos, en fórmulas que sólo pueden aproximarse a lo que es un acto, que hablamos de acto cuando una acción tiene el carácter de una manifestación significante en la que se inscribe lo que se podría llamar el estado del deseo. Un acto es una acción en la medida en que en él se manifiesta el deseo mismo que habría estado destinado a inhibirlo. Sólo si se funda la noción de acto en su relación con la inhibición puede estar justificado que se llame actos a cosas que, en principio, tienen tan poca apariencia de estar relacionadas con lo que se puede llamar un acto en el sentido pleno, ético, de la palabra — el acto sexual, por un lado, o, por otro, el acto testamentario.

Pues bien, acerca de la relación del *a* con la constitución de un deseo, y acerca de lo que nos revela de la relación del deseo con la función natural,

nuestro obsesivo tiene para nosotros el valor más ejemplar. Podemos palpar constantemente ese carácter cuyo aspecto enigmático sólo puede borrarlo la costumbre — que en él los deseos siempre se manifiestan en una dimensión cuya función he llegado a calificar hace un momento de defensiva.

Lo he dicho de un modo un poco anticipado, porque ¿en qué la incidencia del deseo en la inhibición merece ser llamada defensa? Únicamente en tanto que ese efecto del deseo indicado de esta forma por la inhibición puede introducirse en una acción ya capturada por la inducción de otro deseo.

Éste es también un hecho de experiencia común para nosotros. Pero dejando de lado el hecho de que siempre nos encontramos con algo de este orden, observamos, por no dejar a nuestro obsesivo, que ahí está ya la posición del deseo anal, definida por el deseo de retener en cuanto centrado en torno a un objeto primordial al que le dará su valor. El deseo de retener sólo tiene sentido para nosotros en la economía de la libido, o sea, en sus vínculos con el deseo sexual.

Aquí conviene recordar el *inter urinas et faeces nascimur* de San Agustín. Lo importante no es tanto que nazcamos entre la orina y las heces, al menos para nosotros, analistas, sino que entre la orina y las heces es donde hacemos el amor. Antes meamos y luego cagamos, o a la inversa.

Ésta es una correlación más a la que concedemos muy poca atención en la fenomenología que dejamos desplegarse en el análisis. Lo hemos visto a propósito de aquel elemento tan desapercibido como quizás inevocado en la historia del hombre de los lobos, su regalito primitivo. Por eso hay que tener bien abiertos los oídos y situar, en los casos en los que esto surge, la relación que vincula el acto sexual con algo que, por supuesto, no parece tener mucha importancia, pero que la adquiere en tanto es indicativo de la relación a la que me refiero, o sea, la producción habitual del poquito de mierda, cuya evacuación consecutiva no tiene, sin duda, la misma significación en todos los sujetos, según se encuentren en la vertiente obsesiva o en otra.

3

Retomemos nuestro camino en el punto donde los dejé.

¿Qué hay del punto al que los dirijo ahora, relativo a la subyacencia del deseo al deseo? ¿Y cómo concebir lo que, en este camino, nos conduce a la

elucidación de su sentido? — nos conduce, quiero decir, no simplemente en cuanto al hecho sino en cuanto a su necesidad.

Hemos interpretado el deseo como defensa, y hemos dicho que de lo que se defiende es de otro deseo. Ahora podremos a concebir que nos vemos conducidos hasta ahí, si puedo expresarme así, de la forma más natural, por lo que lleva al obsesivo a introducirse en un movimiento de recurrencia del proceso del deseo, movimiento mediante el cual tiende a reconquistar sus etapas. Este movimiento es engendrado por el esfuerzo implítico de subjetivación que está ya en sus síntomas, en la medida en que hay síntomas.

¿Qué significa la correlación doble, inscrita en la matriz, con el impedimento y con la emoción? Es lo que nos designan los títulos que he puesto aquí debajo.

deseo	*no poder*	causa
no saber		
a		angustia

Reformulación del cuadro de la angustia

Acabo de explicarles por qué aquí el deseo está en el lugar de la inhibición. En el lugar del impedimento, hay *no poder*. En efecto, el impedimento — era preciso elegir un término —, que viene de *impedicare, hacer caer en la trampa*, aquí no es redoblamiento de la inhibición. ¿De qué se trata? De que el sujeto, ciertamente, está impedido de atenerse a su deseo de retener, y es lo que se manifiesta en el obsesivo como compulsión. No puede retenerse.

En el lugar de la emoción, está el *no saber*. La palabra emoción está tomada de una psicología adaptativa de la reacción catastrófica, que no es la nuestra. También interviene aquí en un sentido muy distinto que en la definición clásica y habitual. La emoción en cuestión es la que ponen de relieve las experiencias fundadas en la confrontación con la tarea, cuando el sujeto no sabe dónde responder. Ahí confluye con nuestro *no saber*.

Él no sabía que era esto, y por esta razón, en el punto donde *no puede impedirse*,[1] deja que las cosas pasen, o sea, esas idas y venidas del significante que ponen y borran alternativamente. Pero estos movimientos van todos ellos por la misma vía, igualmente no sabida, la de reencontrar la huella primitiva. Lo que el sujeto obsesivo busca en aquello que he llamado su recurrencia — y ustedes ven por qué se ha elegido esta palabra — en el proceso del deseo es reencontrar, ciertamente, la causa auténtica de todo el proceso. Y como dicha causa no es nada más que ese objeto último, abyecto e irrisorio, él sigue buscando el objeto, con sus tiempos de suspensión, sus falsos caminos, sus falsas pistas, sus derivaciones laterales, que hacen que esta búsqueda dé vueltas indefinidamente. Todo esto, que se manifiesta en el *acting out*, se manifiesta también en el síntoma fundamental de la duda, que afecta para el sujeto el valor de todos los objetos sustitutivos.

Aquí, no poder, ¿es no poder qué? Impedirse. La compulsión es aquí la de la duda. Concierne a aquellos objetos dudosos gracias a los cuales se aplaza el momento de acceso al objeto último, que sería el fin en el pleno sentido de la palabra, o sea, la pérdida del sujeto en el camino en el que está siempre abierto a entrar por la vía del embarazo — el embarazo donde lo introduce como tal la cuestión de la causa, que es como entra en la transferencia.

¿Acaso hemos circunscrito, o al menos nos hemos acercado a la cuestión de saber cómo interviene aquí la incidencia de otro deseo que, respecto a un primer deseo, desempeñaría el papel de defensa? Manifiestamente no, todavía no. Sólo he trazado el camino del retorno al objeto primero, con su correlación de angustia, porque ahí es donde se encuentra, en efecto, el motivo del surgimiento creciente de la angustia a medida que el análisis de un obsesivo es llevado más lejos hacia su término, por poco que se lleve únicamente por este camino.

Queda pues abierta la pregunta, no por lo que he querido decir — porque creo que ya han podido ustedes entreverlo —, sino por qué es y de dónde proviene la incidencia del deseo como defensa, defensa contra un primer deseo, defensa que actúa lo suficiente como para alejar el destino que acabo de trazar como el del retorno al objeto. ¿Cómo es esto posible? Sólo podemos concebirlo si damos al deseo, tal como ya lo he hecho hace un momento, su posición central en el deseo sexual, que llaman genital.

En el hombre, este deseo, en función de su estructuración propia en torno a la mediación de un objeto, se plantea como algo que tiene en su inte-

1. *Il ne peut pas s'empêcher*: no puede evitar, literalmente no puede impedirse. [N. del T.]

rior la angustia, que separa el deseo del goce. En el plano del deseo genital, la función del *a*, analógicamente a su predominio, su forma de imponerse en la economía del deseo, se simboliza con el $(-\varphi)$ que aparece como el residuo subjetivo en el nivel de la copulación. La cópula está por todas partes, pero sólo une faltando allí donde, precisamente, sería propiamente copulatoria. Este agujero central da su valor privilegiado a la angustia de castración, único nivel donde la angustia se poduce en el lugar mismo de la falta del objeto.

Precisamente a esto se debe en el obsesivo la entrada en juego de otro deseo. Este otro deseo proporciona su base a la posición excéntrica que acabo de tratar de describirles, del deseo del obsesivo respecto al deseo genital.

El deseo del obsesivo, en efecto, no es concebible en su insistencia ni en su mecanismo si no es por lo siguiente — se sitúa como suplencia de lo que es imposible de suplir en otra parte, es decir, su lugar. Para decirlo todo, el obsesivo, como todo neurótico, ya ha accedido al estadio fálico, pero dada la imposibilidad en que se encuentra de satisfacer en el nivel de este estadio, llega su objeto, el suyo, el *a* excremencial, el *a* causa del deseo de retener. Si quisiera verdaderamente conjugar su función con todo lo que he dicho de las relaciones del deseo con la inhibición, este *a*, lo llamaría más bien el tapón.

Respecto a esta función adquirirá ese objeto los valores que podría llamar desarrollados. Y aquí es donde percibimos el origen de lo que podría llamar el fantasma analítico de la oblatividad.

Ya he dicho y repetido que la oblatividad es un fantasma de obsesivo. Todo el mundo, por supuesto, estaría encantado con que la unión genital fuese un don — *Yo me doy, tú te das, nosotros nos damos*. Desgraciadamente, no hay huella de don en un acto genital, copulatorio, por muy logrado que lo puedan ustedes imaginar. Precisamente, no hay don sino allí donde siempre se lo ha situado, en el nivel anal. En el nivel genital, algo se perfila, se alza, que detiene al sujeto en la realización de la hiancia, del agujero central, e impide aprehender aquello, sea lo que sea, que pueda funcionar como objeto del don, objeto destinado a satisfacer.

Como he hablado de tapón, pueden ustedes reconocer ahí la forma más primitiva del grifo, introducido en la discusión de la función de la causa. Pues bien, ¿cómo podríamos ilustrar la función del objeto-tapón o grifo, con su consecuencia, el deseo de cerrar? ¿Cómo podrían situarse ahí los distintos elementos de nuestra matriz?

La causa. La observación indica que la relación con la causa — *¿keseso?*, ¿qué se puede hacer con un grifo? — es claramente el punto inicial donde

entra en juego en la experiencia del niño la atracción que ejerce sobre él, contrariamente a cualquier otro pequeño animal, ese tipo fundamental de objeto. El *no poder* hacer algo con él, al igual que el *no saber*, quedan aquí suficientemente indicados, y en su distinción.

¿Qué es el síntoma? Que el grifo pierde.

El pasaje al acto es abrirlo, pero abrirlo sin saber lo que se hace. Se produce algo donde se libera una causa por medios que no tienen nada que ver con ella, porque, como les he hecho observar, el grifo sólo desempeña su función de causa en la medida en que todo lo que puede salir de él viene de otra parte. Si aquello que puede ocurrir en el nivel de lo anal entra en juego y adquiere su sentido, es porque existe la llamada del agujero fálico en el centro de lo genital.

En cuanto al *acting out*, si queremos situarlo respecto a la metáfora del grifo, no es el hecho de abrir el grifo, es simplemente la presencia o no del chorro. El *acting out* es el chorro, es decir, lo que se produce siempre como un hecho proveniente de un lugar distinto que la causa sobre la que se acaba de actuar. Nuestra experiencia nos lo indica. Lo que provoca el *acting out* no es que nuestra interpretación, por ejemplo en el plano anal, sea falsa, sino que, allí donde incide, deja lugar a algo que viene de otra parte. En otros términos, no hay que molestar desconsideradamente a la causa del deseo.

Aquí se introduce por lo tanto — en este terreno donde se juega el destino del deseo del obsesivo, de sus síntomas y de sus sublimaciones — la posibilidad de la entrada en función de algo que tomará su sentido del hecho de ser lo que rodea la hiancia central del deseo fálico. Es lo que ocurre en el nivel escópico. Todo lo que acabamos de decir de la función del *a* como objeto del don analógico, destinado a retener al sujeto al borde del agujero castrativo, podemos trasponerlo a la imagen. La imagen especular entra en función análoga, porque está en posición correlativa respecto al estadio fálico.

Y es aquí precisamente donde interviene en el sujeto obsesivo la ambigüedad de la función del amor, subrayada en todas las observaciones.

¿Qué es ese amor idealizado que encontramos tanto en el hombre de las ratas como en el hombre de los lobos, y en toda observación algo avanzada del obsesivo? ¿Cuál es la solución de este enigma? — enigma de la función atribuida al Otro, en este caso la mujer, que la convierte en el objeto exaltado que, ciertamente, no nos han esperado, ni a ustedes ni a mí, ni a la enseñanza que aquí se da, para saber lo que representa subrepticiamente de negación de su deseo. En todo caso, las mujeres, por su parte, no se engañan a este respecto.

¿Qué distinguiría a este tipo de amor de un amor erotomaníaco, si no fuera por lo que el obsesivo compromete de sí mismo en el amor, y que nosotros debemos buscar? Si, como yo les digo, es el último objeto el que puede revelar su análisis, mediante cierto camino de la recurrencia, a saber, que se trata del excremento, ¿no está aquí para el obsesivo la fuente de adivinación para encontrarse como objeto amable?

Les ruego que traten de iluminar, con su linterna de bolsillo, qué hay de esto en la posición del obsesivo.

No es la duda lo que aquí prevalece, sino que el sujeto prefiere no mirar siquiera. Esta prudencia, siempre la encontrarán en él. Y sin embargo el amor adquiere para él las formas de un vínculo exaltado. Es que aquello que él considera que aman es una determinada imagen suya. Esta imagen, se la da al otro. Se la da hasta tal punto que se imagina que el otro ya no sabría de qué agarrarse si esta imagen llegara a faltarle. Es el fundamento de lo que en otro lugar llamé la dimensión altruista de este amor mítico, fundado en una mítica oblatividad.

El mantenimiento de esta imagen de él es lo que hace que el obsesivo persista en mantener toda una distancia respecto de sí mismo, que es, precisamente, lo más difícil de reducir en el análisis. Sin duda fue de ahí de donde alguien, que tenía mucha experiencia con estos sujetos, pero no el aparato para formularla, por razones que quedan por profundizar, extrajo la idea ilusoria de poner todo el énfasis en la noción de distancia. Pero la distancia en cuestión es esta distancia del sujeto consigo mismo, debido a la cual todo lo que hace nunca es para él — cuando está sin análisis y abandonado a su soledad — tan solo es algo que percibe en última instancia como un juego, que a fin de cuentas únicamente beneficia a aquel otro de quien hablo, esa imagen de sí mismo.

Por lo común, se destaca esta relación con la imagen a título de la dimensión narcisista en la que se desarrolla todo lo que es, en el obsesivo, no central, o sea sintomático, sino comportamental o vivido. Pero de lo que se trata para él — y esto le da su verdadera base — es de realizar al menos el primer tiempo de lo siguiente — nunca le está permitido a su deseo manifestarse en acto. Su deseo se sostiene recorriendo en círculo todas las posibilidades que determinan lo imposible en el nivel fálico y genital. Cuando digo que el obsesivo sostiene su deseo como imposible, quiero decir que sostiene su deseo en el plano de las imposibilidades del deseo.

Si aquí se impone la imagen del agujero, y si he insistido tanto tiempo en esta referencia, es porque el círculo del deseo del obsesivo es precisamente uno de esos círculos que nunca pueden reducirse a un punto, debido a su lugar topológico en el toro. Es porque, de lo oral a lo anal, de lo anal a lo fálico,

de lo fálico a lo escópico y de lo escópico a lo vociferado, eso no vuelve nunca sobre sí mismo, salvo volviendo a pasar por su punto de partida.

Este ejemplo es suficientemente demostrativo si se elabora, y se puede trasponer a otras estructuras, en particular la histérica.

En torno a estas estructuras daré la próxima vez su formulación conclusiva, lo que nos permitirá situar en último término la posición y la función de la angustia.

26 DE JUNIO DE 1963

XXIV

DEL *a* A LOS NOMBRES DEL PADRE

Enmascaramiento escópico del objeto a
El nacimiento como intrusión del Otro
Separar y retener
Duelo, manía, melancolía
La voz, el padre, el nombre, el amor

Hoy concluiré con lo que me había propuesto decirles este año acerca de la angustia.

Marcaré su límite y su función, indicando de este modo cómo pretendo que se prosigan las posiciones que nos permitirán, sólo ellas, si es posible, completar lo que se refiere a nuestro papel de analistas.

1

La angustia, Freud, al término de su obra, la designó como señal. La designó como una señal distinta del efecto de la situación traumática, y articulada con lo que llama peligro, término que para él remite a la noción — no elucidada, hay que decirlo — de peligro vital.

Lo que habré articulado este año de manera original para ustedes es una precisión sobre lo que es este peligro. En conformidad con la indicación freudiana, pero articulado con más precisión, digo que el peligro en cuestión está ligado al carácter de cesión del momento constitutivo del objeto *a*.

Así pues, en este punto de nuestra elaboración, ¿de qué debe ser considerada la angustia señal? También aquí articularemos de un modo distinto que Freud el momento en que se pone en juego la función de la angustia.

Yo sitúo este momento como anterior a la cesión del objeto, al igual que la necesidad de su articulación obliga a Freud a situar algo más primitivo

que la situación de peligro. En efecto, la experiencia nos prohíbe que no lo hagamos.

Como ya se lo anuncié a ustedes en el Seminario de hace dos años, la angustia se manifiesta sensiblemente como relacionada de forma compleja con el deseo del Otro. Ya en este primer abordaje, indiqué que la función angustiante del deseo del Otro está vinculada a lo siguiente — no sé qué objeto *a* soy yo para dicho deseo.

Lo que hoy acentuaré, es esto. Únicamente en el nivel que designé en la pizarra como el cuarto — de entre los cinco definibles como característicos de la constitución del sujeto en su relación con el Otro, en la medida en que podemos articularla como centrada en torno a la función de la angustia— se articula plenamente, adquiere forma ejemplar, se completa en su plenitud aquella forma específica mediante la cual el deseo humano es función del deseo del Otro.

La angustia, les he dicho, está vinculada a lo siguiente — no sé qué objeto *a* soy para el deseo del Otro, pero esto, a fin de cuentas, sólo vale en el nivel escópico. Aquí es donde puedo darles a ustedes la fábula ejemplar en la que el Otro sería radicalmente un Otro, la mantis religiosa de deseo voraz con la que no me vincula ningún factor común. Por el contrario, con el Otro humano algo me vincula, que es mi cualidad de ser su semejante, y de ello resulta que el resto *a*, el del *no sé que objeto soy* angustiante, es profundamente desconocido. Hay desconocimiento de lo que es el *a* en la economía de mi deseo de hombre, y por eso en el nivel llamado cuarto, el del deseo escópico, aquel donde la estructura del deseo está más plenamente desarrollada en su alienación fundamental, es también, paradójicamente, aquel donde el objeto *a* se encuentra más enmascarado y, por este hecho, el sujeto está más protegido en cuanto a la angustia.

Es esto, ciertamente, lo que hace necesario que vayamos a buscar en otra parte la huella del *a* en cuanto al momento de su constitución.

En efecto, si bien es cierto que por esencia el Otro está siempre ahí en su plena realidad, y ésta, por lo tanto, en la medida en que adquiere presencia subjetiva, es siempre susceptible de manifestarse por alguna de sus aristas, sin embargo está claro que el desarrollo no proporciona un acceso igual a esta realidad del Otro.

En el primer nivel, la realidad del Otro es presentificada por la necesidad, como queda bien claro en la impotencia original del lactante. Sólo en el segundo nivel, con la incidencia de la demanda del Otro, se desprende algo que, hablando con propiedad, nos permite articular de un modo complejo la constitución del *a* respecto a la función del Otro como lugar de la cadena significante.

Pero hoy no quiero abandonar el primer nivel, el nivel llamado oral, sin indicar claramente que allí la angustia ya aparece, antes de toda articulación en cuanto tal de la demanda del Otro. Singularmente, esta manifestación de la angustia coincide con la emergencia misma en el mundo de aquel que será el sujeto. Esta manifestación es el grito.

Ahora bien, la función del grito ya la situé hace tiempo como relación, no original, sino terminal, con lo que debemos considerar que constituye el corazón mismo de ese Otro, en la medida en que éste alcanza para nosotros en un momento dado la forma de nuestro prójimo. Les ruego por un instante que se fijen en la paradoja que conjuga aquí el punto de partida de este primer efecto de cesión que es el de la angustia, con lo que será, al final, algo así como su punto de llegada. La diferencia es que con el grito que se le escapa al recién nacido, él nada puede hacer al respecto. Ahí ha cedido algo, y ya nada lo vincula a ello.

¿Soy acaso el primero en destacar esta angustia original? Todos los autores lo han hecho. Han destacado su carácter en una cierta relación dramática del organismo, en este caso humano, con el mundo donde va a vivir. ¿Qué podemos tomar de las indicaciones múltiples y confusas que nos dan sobre esta emergencia, y que por fuerza han de tener algunos rasgos contradictorios? ¿Podemos tomar, por ejemplo, como válida la indicación ferencziana de que hay emergencia, para la propia ontogénesis, fuera de no sé qué medio acuoso primitivo que sería homólogo al medio marino? ¿El líquido amniótico tendría relación con esta agua primitiva?

Para el animal que vive en dicho medio, el intercambio del interior con el exterior se produce en la branquia, mientras que sin lugar a dudas, en ningún momento del embrión funciona la branquia humana. Sin embargo, todo lo que se nos indica en esta especulación a menudo confusa que es la especulación analítica, debemos considerarlo como no desprovisto de sentido, incluso como algo que puede estar en el camino de algo significativo. Salta, se arrastra, pero a veces ilumina. Por otra parte, ya que a veces se recurre a la filogénesis, les rogaré, más bien, que recuerden lo siguiente.

En el esquema más basal del intercambio vital entre un organismo y su medio, ese organismo tiene un límite, sobre el cual se distribuye cierto número de puntos escogidos de intercambio. Esta pared asegura la ósmosis entre el medio exterior y el medio interior, entre los cuales hay, pues, un factor común. Deténganse, pues, a considerar esto tan increíble — la ex-

trañeza de este salto por el que algunos seres vivos salieron de su medio primitivo y pasaron al aire.

Ahí es preciso un órgano que — les ruego que consulten ustedes los libros de embriología — por fuerza sorprende por su carácter de neoformación arbitraria, por así decir, en el desarrollo. Irrumpe en el interior del organismo y moviliza toda la adaptación del sistema nervioso, al que le toma mucho tiempo acomodarse a este aparato antes de que funcione verdaderamente como una buena bomba. Se puede decir que hay tanta extrañeza en el salto que constituye la aparición de este órgano como la que hay en el hecho de que, en un momento de la historia, se haya visto a seres humanos respirar en un pulmón de acero, o también en el hecho de que salgan a lo que se llama impropiamente el cosmos, con algo a su alrededor que no es, esencialmente, distinto de lo que les evoco aquí como reserva de aire en cuanto a su función vital.

La angustia fue elegida por Freud como señal de algo. Este algo, ¿no debemos reconocer aquí su rasgo esencial, en la intrusión radical de algo tan Otro para el ser vivo humano como constituye ya para él el hecho de pasar a la atmósfera, de modo que al salir a ese mundo donde debe respirar, de entrada, literalmente, se ahoga, se sofoca? Esto es lo que se ha llamado el trauma — no hay otro —, el trauma del nacimiento, que no es separación respecto de la madre, sino aspiración en sí de un medio profundamente Otro.

Por supuesto, no se pone claramente de manifiesto el vínculo de este momento con lo que se puede llamar la separación del destete. Sin embargo, les ruego que reúnan los elementos de su experiencia, experiencia de analistas y de observadores del niño, sin dudar en reconstruir todo lo que revela ser necesario para dar un sentido al término destete. Digamos que la relación del destete con este primer momento no es una relación simple, una relación de fenómenos que se recubren, sino más bien alguna relación de contemporaneidad.

Esencialmente, no es cierto que el niño sea destetado. Él *se* desteta. Se desprende del seno, juega. Tras la primera experiencia de cesión, cuyo carácter ya subjetivado se manifiesta sensiblemente mediante la aparición en su rostro de los primeros signos que esbozan, nada más y nada menos, la mímica de la sorpresa, el niño juega a desprenderse del seno y a volver a tomarlo. Si no hubiera ya aquí algo lo suficientemente activo como para que podamos articularlo en el sentido de un deseo de destete, ¿cómo podríamos concebir siquiera los hechos muy primitivos, muy primordiales en su aparición, de rechazo del seno, las formas primeras de la anorexia, acerca de

las cuales nuestra experiencia nos enseña a buscar enseguida sus correlaciones en el plano del Otro con mayúscula?

Para funcionar auténticamente como lo que se considera que es en la teoría clásica, o sea, el objeto en juego en la ruptura del vínculo con el Otro, a este objeto primero que llamamos el seno le falta su vínculo pleno con el Otro. Por eso he destacado fuertemente que está vinculado de un modo más cercano al sujeto neonatal. El seno no es del Otro, no es el vínculo del Otro que hay que romper, es como mucho el primer signo de dicho vínculo. Por eso tiene relación con la angustia, pero también por eso es la primera forma del objeto transicional en el sentido de Winnicott, la forma que hace posible su función. Por otra parte, no es, en este nivel definido por el *a*, el único objeto que se ofrece para desempeñarla.

Si, más tarde, otro objeto, el objeto anal, viene a desempeñar de forma más clara esta función en el momento en que el Otro mismo elabora la suya como demanda, podemos recordar la sabiduría de siempre de aquellas mujeres que velan por la venida al mundo del animal humano, las comadronas, que desde siempre se quedaron asombradas ante ese singular y significativo objeto que era, con la aparición del niño, el meconio.

Como ya lo hice extensamente la última vez, no retomaré hoy la articulación, mucho más característica, de la función del objeto *a* que nos permite concebir el objeto anal, en la medida en que éste resulta ser el primer soporte de la subjetivación en la relación con el Otro, quiero decir como aquello en lo cual, o aquello mediante lo cual, el sujeto es requerido en primer lugar por el Otro para que se manifieste como sujeto, sujeto de pleno derecho.

En este nivel, lo que el sujeto tiene que dar ya es lo que él es — en la medida en que eso que él es sólo puede entrar en el mundo como resto, como irreductible respecto a aquello que se le impone de la marca simbólica. De este objeto, en cuanto objeto causal, depende aquello que primordialmente identificará el deseo con el deseo de retener. La primera forma evolutiva del deseo se emparenta así en cuanto tal con el orden de la inhibición. Cuando el deseo aparece por primera vez como formado, digo en el segundo nivel, se opone al acto mismo por el que su originalidad de deseo se había introducido en el estadio precedente. La segunda forma del deseo, la que esclarece la función de causa que yo le doy al objeto, se manifiesta en lo siguiente — en que se vuelve contra la función anterior que introduce el objeto *a* en cuanto tal.

En efecto, está claro que es ya del objeto de lo que depende la la primera forma del deseo, la que hemos elaborado como deseo de separación. Como lo recordé hace un momento, el objeto está ahí, por supuesto. Está

ya dado, ya producido, producido primitivamente, ya presente como producto de la angustia. Luego, como algo anterior, es puesto a disposición de la función determinada por la introducción de la demanda.

Lo que aquí está implicado no es, pues, ni el objeto en sí, ni el sujeto que se autonomizaría en una vaga y confusa prioridad de totalidad. Desde el principio, inicialmente, se trata de un objeto elegido por su cualidad de ser especialmente cesible, de ser originalmente un objeto soltado —y se trata de un sujeto por constituir en su función de ser representado por *a*, función que seguirá siendo esencial hasta el final.

Ahí es donde se encuentra el nivel donde debemos apoyarnos si de verdad queremos considerar lo que corresponde a nuestra función técnica.

2

Ahora se trata de darse cuenta de que las posiciones respectivas de la angustia y de lo que es *a* son intercambiables. Hay, por una parte, el punto de inserción primitivo del deseo, constituido por la conjunción en un mismo paréntesis del *a* y de la D mayúscula de la demanda, y, por otra parte, la angustia.

He aquí, pues, la angustia.

Sabemos que desde hace mucho tiempo ha sido dejada de lado, ha quedado disimulada en lo que llamamos la relación ambivalente del obsesivo, esa relación que simplificamos, que abreviamos, que incluso eludimos, limitándola a no ser sino la de la agresividad, cuando se trata de otra cosa. Ese objeto que el sujeto no puede evitar retener como el bien que lo hace valer, tampoco es otra cosa, en él, más que el deyecto, la deyección. Son las dos caras por las que el objeto determina al sujeto mismo como compulsión y como duda.

De tal oscilación entre esos dos puntos extremos depende el paso, momentáneo, posible, del sujeto por este punto cero, donde se encuentra, a fin de cuentas, enteramente a merced del otro, aquí en el sentido dual del otro con minúscula.

Por eso desde mi segunda lección les indiqué que la estructura de la relación del deseo con el deseo del Otro, en el sentido que les enseño, se opone a la estructura donde éste se articula, se define, incluso se algebriza, en la dialéctica hegeliana.

Les dije que el punto donde estos dos deseos se superponen parcialmente es aquel mismo que nos permite definir esa relación como una relación

de agresividad. Ya he escrito la fórmula que lo define en el punto donde igualamos a cero el *momento* — lo entiendo en el sentido de esta palabra en física — de este deseo. Es la fórmula $d(a): 0 > d(0)$, que debe leerse — deseo de *a*, dicho de otra manera, deseo en tanto que determinado por el primer objeto característicamente cesible. En este punto, se puede decir que el sujeto se encuentra efectivamente confrontado con aquello que la fenomenología hegeliana traduce como la imposibilidad de la coexistencia de las conciencias de sí, y que no es más que la imposibilidad para el sujeto de encontrar en sí mismo su causa en el plano del deseo.

Como deben ver ustedes, aquí se esboza ya algo que está coordinado con la función de causa de la noción de *causa sui*, fantasma en el que el pensamiento se conforta con la existencia, en algún lugar, de un ser a quien su causa no le sería ajena, y al cual la especulación humana se vio de algún modo obligada a recurrir como a una compensación, como la superación arbitraria de esto propio de nuestra condición — que, la causa de su deseo, el ser humano está de entrada sometido a haberla producido en medio de un peligro que él ignora.

Con esto está relacionado el tono supremo y magistral con el que resuena y no cesa de resonar en el corazón de la Escritura sagrada, a pesar de su aspecto blasfematorio, el רוח, el *Todo es vanidad* del Eclesiastés. Lo que traducimos mediante la palabra vanidad es en hebreo esto, *ruah*, cuyas tres letras radicales les escribo, רוח, que significa viento, también aliento, si ustedes quieren, nube, cosa que se borra — lo cual nos devuelve a un ambigüedad que considero más legítimo evocar aquí, respecto a lo que puede tener de abyecto el soplo, que todo aquello que Jones creyó deber elaborar a propósito de la concepción de la Madona por la oreja. Esta temática de la vanidad es ciertamente la que da su resonancia y su alcance, siempre presentes, a la definición hegeliana de la lucha original y fecunda de la que parte la *Fenomenología del espíritu*, la lucha a muerte llamada de puro prestigio, lo cual, ciertamente, da la impresión de querer decir la lucha por nada.

Hacer girar la cura de la obsesión en torno a la agresividad es introducir en su principio — de forma patente y, por así decir, confesa, aunque no sea deliberada — la subducción del deseo del sujeto al deseo del analista. Este deseo, como todo deseo, si bien tiene una referencia interna al *a*, se articula en otra parte. Aquí, se identifica con el ideal de la posición que el analista ha obtenido o creído obtener respecto a la realidad, ideal al que el deseo del paciente será obligado a someterse.

Ahora bien, el *a* en cuestión, señalado como causa del deseo, no es esta vanidad ni este desecho. Aunque es ciertamente, en su función, lo que yo articulo, o sea, el objeto definido como un resto irredutible a la simbolización en el lugar del Otro, sin embargo depende de este Otro, porque, de lo contrario, ¿cómo se articularía?

Si *a* es el resto único de la existencia en tanto que ella se hace valer, no es pues, como se ha dicho, existencia en su facticidad. Esta facticidad, en efecto, sólo se situaría mediante su referencia a una supuesta, mítica, necesidad noética, planteada ella misma como referencia primera. Pero no hay ninguna facticidad en el resto *a*, porque en él se enraíza el deseo que llegará, más o menos, a culminar en la existencia.

La severidad más o menos lograda de su reducción, a saber, aquello que lo hace irreductible, y en lo que cada cual puede reconocer el nivel exacto hasta donde se ha alzado en el lugar del Otro, he aquí lo que se define en aquel diálogo que se desarrolla en una escena. De ahí que el principio de dicho deseo, tras alzarse, deba volver a caer, mediante la prueba de lo que allí habrá dejado, en una relación de tragedia, o de comedia lo más a menudo.

Se desarrolla, por supuesto, como un rol, pero no es el rol lo que cuenta, lo sabemos todos por experiencia y por certezas interiores, sino lo que, más allá de dicho rol, queda. Resto precario y expuesto, sin duda, pues, como todo el mundo sabe hoy en día, yo soy para siempre el objeto cesible, el objeto de intercambio, y este objeto es el principio que me hace desear, que me hace deseante de una falta — falta que no es una falta de sujeto, sino una falta hecha al goce que se sitúa en el Otro.

Por eso toda función de *a* no hace más que referirse a la hiancia central que separa, en el plano sexual, el deseo del lugar del goce, y nos condena a que necesariamente para nosotros el goce no le esté, por su naturaleza, destinado al deseo. El deseo no puede más que ir a su encuentro y, para encontrarlo, debe no sólo comprender sino franquear el fantasma mismo que lo sostiene y lo construye.

Esto, lo hemos descubierto como aquel tope que llamamos angustia de castración, pero ¿por qué no deseo de castración? ya que en la falta central que separa al deseo del goce, allí también está suspendido un deseo, cuya amenaza para cada uno no está hecha sino de su reconocimiento en el deseo del Otro. En el límite, el Otro, cualquiera que sea, parece ser en el fantasma el castrador, el agente de la castración.

Sin duda, las posiciones son aquí diferentes en el hombre y en la mujer. En el caso de la mujer, la posición es más confortable, porque la cosa ya está hecha. Esto es también lo que vuelve mucho más especial su vínculo

con el deseo del Otro. La singular observación de Kierkegaard, que la mujer está más angustiada que el hombre, es, creo yo, profundamente acertada. ¿Cómo sería esto posible si, en el nivel central, fálico, la angustia no estuviera hecha precisamente de la relación con el deseo del Otro?

El deseo, en tanto que es en su corazón deseo de deseo, o sea, tentación, nos remite a esta angustia en su función más original. La angustia, en el plano de la castración, representa al Otro, si el encuentro con el doblegamiento del aparato nos da aquí el objeto bajo la forma de una carencia.

¿Tendré que recordar lo que, en la tradición analítica, confirma lo que estoy articulando? ¿Quién nos da el primer ejemplo de la castración atraída, asumida, deseada en cuanto tal, sino Edipo?

Edipo no es de entrada el padre. Es lo que quise decir hace tiempo al observar irónicamente que Edipo no hubiera sabido que tenía un complejo de Edipo. Edipo es aquel que quiere pasar auténticamente, y míticamente también, al cuarto nivel, que tendré que abordar por su vía ejemplar, aquel que quiere violar la prohibición que afecta a la conjunción del *a*, aquí ($-\varphi$), y de la angustia, aquel que quiere ver lo que hay más allá de la satisfacción, ésta lograda, de su deseo. El pecado de Edipo es la *cupido sciendi,* él quiere saber, y esto se paga con el horror que he descrito — lo que ve al fin son sus propios ojos, *a*, arrojados al suelo.

¿Significa esto que tal es la estructura del cuarto nivel, y que siempre deba estar presente en algún lugar este rito sangriento de enceguecimiento? No, tienen ojos para no ver, no es necesario que se los arranquen.

Por eso, ciertamente, el drama humano no es tragedia sino comedia.

La angustia es suficientemente repelida, desconocida, en la sola captación de la imagen especular *i(a)*. Lo mejor que se puede anhelar es que se refleje en los ojos del Otro —pero ni siquiera es necesario, porque está el espejo.

3

Veamos ahora cuál es la articulación del cuarto nivel utilizando nuestro cuadro de referencia, inhibición-síntoma-angustia.

He aquí cómo voy a describirla.

I	deseo de no ver	impotencia	concepto de angustia
S	desconocimiento	omnipotencia	suicidio
A	ideal	duelo	angustia

El nivel escópico

En el lugar de la inhibición, está el deseo de no ver. En vista de la disposición de los fenómenos, apenas es necesario argumentarlo, porque se cumple en todo.

El desconocimiento, como estructural en el nivel del *no saber*, está ahí, en la segunda línea.

En la tercera, como turbación, el ideal. Es el Ideal del yo, o sea, aquello del Otro que es más cómodo introyectar, como dicen.

Si el término introyección se introduce aquí, no es en absoluto sin motivo, aunque les ruego que lo tomen con reservas, porque la ambigüedad que permanece entre la introyección y la proyección nos indica suficientemente que será preciso introducir otro nivel para dar su pleno sentido al término introyección.

En el corazón del cuarto nivel, en el lugar central del síntoma tal como se encarna especialmente en el obsesivo, ya designé el fantasma de la omnipotencia. Este fantasma es correlativo de la impotencia fundamental para sostener el deseo de no ver.

Lo que pondremos en el lugar del *acting out* es la función del duelo, ya que voy a proponerles ahora mismo que reconozcan lo que en un año anterior les enseñé a ver en él de una estructura fundamental de la constitución del deseo.

En el lugar del pasaje al acto, el fantasma de suicidio, cuyo carácter, así como su autenticidad, deben cuestionarse esencialmente en la casuística.

Abajo a la derecha, sigue estando la angustia, aquí en tanto que enmascarada.

En el lugar del embarazo, lo que llamaremos legítimamente el concepto de angustia. No sé si se dan cuenta del todo de la audacia que aporta Kierkegaard con este término. ¿Qué puede querer decir esto, salvo que la incidencia verdadera sobre lo real es, o bien la función del concepto según

Hegel, o sea, la incidencia simbólica, o bien la que nos da la angustia, única aprehensión última y en cuanto tal de toda realidad — y que hay que elegir entre ambas —?

El concepto de la angustia sólo surge pues en cuanto tal en el límite, y de una meditación de la que nada nos indica que no tropiece muy pronto con su tope. Pero lo único que nos importa es encontrar aquí la confirmación de las verdades que ya hemos abordado por otros caminos.

Vuelvo ahora, como he anunciado, a la función del duelo.

Al término de su especulación sobre la angustia, Freud se pregunta en qué todo aquello que ha podido plantear sobre las relaciones de la angustia con la pérdida del objeto puede distinguirse del duelo. Todo el codicilo, el apéndice a *Inhibición, síntoma y angustia* indica el embarazo más extremo a la hora de definir cómo se puede comprender que estas dos funciones a las que él da la misma referencia den lugar a manifestaciones tan diversas.

Creo que debo recordarles en este punto a qué nos llevó nuestra interrogación acerca de Hamlet como personaje dramático eminente que marca la emergencia, en los albores de la ética moderna, de la nueva relación del sujeto con su deseo.

Indiqué que es propiamente la ausencia de duelo en su madre lo que hizo desvanecerse en él, disiparse, hundirse de la forma más radical, todo impulso posible de un deseo. Mientras que, por otra parte, este personaje nos es presentado de un modo tal que permitió a un Salvador de Madariaga, por ejemplo, reconocer en él el estilo mismo de los héroes del Renacimiento. Hamlet es un personaje del que lo menos que se puede decir — ¿tengo necesidad de recordarlo? — es que no retrocede ante demasiadas cosas, y que no le tiembla el pulso. Lo único que no puede hacer es, precisamente, el acto que está destinado a llevar a cabo, y ello porque el deseo falta.

El deseo falta porque se ha hundido el Ideal. Hamlet evoca, en efecto, lo que era la reverencia de su padre frente a un ser ante el cual, para nuestra sorpresa, aquel rey supremo, el viejo Hamlet, se doblegaba literalmente para rendirle homenaje, para hacerle de alfombra en su vasallaje de enamorado. ¿Qué hay más dudoso que la clase de relación idolátrica que trazan las palabras de Hamlet? ¿No hay allí signos de un sentimiento demasiado forzado, exaltado, como para no ser del orden un amor único, mítico, de un amor emparentado con el estilo del amor cortés? Ahora bien, cuando éste se manifiesta fuera del campo de sus referencias propiamente culturales y rituales — donde se torna evidente que se dirige a algo distinto que la Dama —, el amor cortés es, por el contrario, el signo de no sé qué

carencia, de no sé qué coartada, ante los difíciles caminos que implica el acceso a un amor verídico.

A la sobrevaloración por parte de su padre de la Gertrudis conyugal, tal como se presenta esta actitud en los recuerdos de Hamlet, resulta patente que le corresponde dialécticamente su propia evasión animal de la Gertrudis materna. Cuando el Ideal es contradicho, cuando se hunde, el resultado, constatémoslo, es que el poder del deseo desaparece en Hamlet. Como se lo he mostrado a ustedes, este poder sólo será restaurado en él a partir de la visión, en el exterior, de un duelo, uno de verdad, con el que entra en competencia, el de Laertes por su hermana, que es el objeto amado de Hamlet y del que se ha encontrado repentinamente separado por la carencia del deseo.

¿Acaso esto no nos abre la puerta, no nos da la llave que nos permite articular mejor que como lo hace Freud, aunque en la misma línea de su investigación, qué significa eso, un duelo?

Freud nos hace observar que el sujeto del duelo se enfrenta a una tarea que sería la de consumar una segunda vez la pérdida del objeto amado provocada por el accidente del destino. Y sabe Dios cuánto insiste, con razón, en el aspecto detallado, minucioso, de la rememoración de todo lo que se ha vivido del vínculo con el objeto amado.

Por nuestra parte, el trabajo del duelo se nos revela, bajo una luz al mismo tiempo idéntica y contraria, como un trabajo destinado a mantener y sostener todos esos vínculos de detalle, en efecto, con el fin de restaurar el vínculo con el verdadero objeto de la relación, el objeto enmascarado, el objeto *a* — al que, a continuación, se le podrá dar un sustituto, que no tendrá mayor alcance, a fin de cuentas, que aquel que ocupó primero su lugar. Como me lo decía uno de entre nosotros, humorista, a propósito de la aventura que se nos describe en el filme *Hiroshima mon amour*, es una historia muy adecuada para mostrarnos que cualquier alemán irremplazable puede encontrar inmediatamente un sustituto perfectamente válido en el primer japonés que aparezca a la vuelta de la esquina.

El problema del duelo es el del mantenimiento, en el nivel escópico, de los vínculos por los que el deseo está suspendido, no del objeto *a*, sino de *i(a)*, por el que todo amor está narcisísticamente estructurado, en la medida en que este término implica la dimensión idealizada que he señalado. Esto constituye la diferencia entre lo que ocurre en el duelo y lo que ocurre en la melancolía y la manía.

A menos que se distinga el objeto *a* del *i(a)*, no podemos concebir la diferencia radical que hay entre la melancolía y el duelo, que Freud nos

recuerda y articula con fuerza en la nota que cité, así como en el artículo bien conocido sobre *Duelo y melancolía*. ¿Es preciso que les lea el pasaje en cuestión para que lo tengan presente? Tras defender la noción de reversión de la libido presuntamente objetal al yo propio del sujeto, Freud confiesa, en sus propios términos, que evidentemente en la melancolía este proceso no culmina, porque el objeto supera a la dirección del proceso. Es el objeto el que triunfa.

En la melancolía se trata de algo distinto del mecanismo del retorno de la libido en el duelo, y, por este motivo, todo el proceso, toda la dialéctica, se edifica de otro modo. En cuanto al objeto, Freud nos dice que es preciso — ¿por qué en este caso? ahora lo dejo de lado — que el sujeto le dé explicaciones. Pero el hecho de que se trate de un objeto *a*, y de que éste, en el cuarto nivel, esté habitualmente enmascarado tras el *i(a)* del narcisismo y sea ignorado en su esencia, exige para el melancólico pasar, por así decir, a través de su propia imagen, y atacarla en primer lugar para poder alcanzar dentro de ella el objeto *a* que la trasciende, cuyo gobierno se le escapa — y cuya caída lo arrastrará en la precipitación-suicidio, con el automatismo, el mecanismo, el carácter necesario y profundamente alienado con el que, como ustedes saben, se llevan a cabo los suicidios de melancólicos. Y éstos no se llevan a cabo en un marco cualquiera. Si ocurre tan a menudo en una ventana, o a través de una ventana, no es por azar. Es el recurso a una estructura que no es sino la del fantasma.

Aquello que distingue lo que corresponde al ciclo manía-melancolía de todo lo que corresponde al ciclo ideal de la referencia al duelo y al deseo, sólo podemos captarlo acentuando la diferencia de función entre, por una parte, la relación de *a* con *i(a)* en el duelo, y, por otra parte, en el otro ciclo, la referencia radical al *a*, más arraigante para el sujeto que cualquier otra relación, pero, también, profundamente ignorada, alienada, en la relación narcisista.

En la manía, precisemos enseguida que es la no función de *a* lo que está en juego, y no simplemente su desconocimiento. En ella el sujeto no tiene el lastre de ningún *a*, lo cual lo entrega, sin posibilidad alguna a veces de liberarse, a la pura metonimia, infinita y lúdica, de la cadena signficante.

Sin duda, he eludido aquí muchas cosas, pero esto nos permitirá concluir en el nivel donde, este año, tengo intención de dejarlos.

4

El deseo en su carácter más alienado, más profundamente fantasmático, es lo característico del cuarto nivel. Si he esbozado la estructura del quinto, y si he indicado suficientemente que en este nivel el *a* se recorta en este caso abiertamente alienado, como soporte del deseo del Otro, que ahora es nombrado, podrán ustedes advertir que es también para decirles por qué voy a detenerme este año en este término.

En efecto, toda la dialéctica de lo que ocurre en el quinto nivel implica una articulación más detallada de lo que nunca se ha llevado a cabo con lo que acabo de designar como introyección — la cual implica en cuanto tal la dimension auditiva, la cual implica también la función paterna.

Si el año próximo todo ocurre de tal forma que pueda proseguir mi Seminario de acuerdo con el camino previsto, voy a darles cita, no sólo en torno al Nombre, sino en torno a los Nombres del Padre. Y ello no sin motivo.

En el mito freudiano, el padre interviene de la forma más evidentemente mítica como aquel cuyo deseo sumerge, aplasta, se impone a todos los demás. ¿Acaso no hay ahí una contradicción obvia con el hecho evidentemente dado por la experiencia, de que, por esta vía, es muy distinto lo que se produce, o sea, la normalización del deseo en las vías de la ley?

¿Es eso todo? La propia necesidad de mantener el mito junto a lo que nos indica y nos hace perceptible la experiencia, incluso en los hechos que tantas veces sopesamos de la carencia de la función del padre, ¿acaso no atrae nuestra atención hacia algo distinto? — hacia lo siguiente, que en la manifestación de su deseo, el padre, por su parte, sabe a qué *a* se refiere dicho deseo.

Contrariamente a lo que enuncia el mito religioso, el padre no es *causa sui*, sino sujeto que ha ido lo suficientemente lejos en la realización de su deseo como para reintegrarlo a su causa, cualquiera que ésta sea, a lo que hay de irreductible en la función del *a*. Esto es lo que nos permite articular, en el principio mismo de nuestra investigación, sin eludirlo en forma alguna, que no hay ningún sujeto humano que no deba situarse como un objeto, un objeto finito, del que penden deseos finitos, los cuales sólo adquieren el aspecto de infinitizarse en la medida en que, al evadirse los unos de los otros cada vez más lejos de su centro, alejan al sujeto cada vez más de cualquier realización auténtica.

Ahora bien, el desconocimiento del *a* deja abierta una puerta. Lo sabemos desde siempre, ni siquiera hay necesidad del análisis para mostrárnoslo, porque creo habérselo podido indicar en un diálogo de Platón, *El Banquete*. La única vía en la que el deseo puede librarnos aquello en lo que deberemos reconocernos como el objeto *a* en tanto que, en su término, término sin duda nunca alcanzado, él es nuestra existencia más radical, sólo se abre situando *a*, en cuanto tal, en el campo del Otro. Y no sólo es que deba ser en él situado, sino que es situado en él por cada uno de nosotros y por todos. Es, nada más y nada menos, la posibilidad de transferencia.

La interpretación que damos apunta siempre a la mayor o menor dependencia de los deseos los unos respecto de los otros, pero esto no es enfrentarse a la angustia. No hay superación de la angustia sino cuando el Otro se ha nombrado. No hay amor sino de un nombre, como cada cual lo sabe por experiencia. El momento en que el nombre de aquel o aquella a quien se dirige nuestro amor es pronunciado, sabemos muy bien que es un umbral que tiene la mayor importancia.

Esto no es más que una huella, huella de algo que va de la existencia del *a* a su paso a la historia. Lo que hace de un psicoanálisis una aventura única es la búsqueda del *ágalma* en el campo del Otro.

Les he interrogado varias veces acerca de lo que conviene que sea el deseo del analista para que el trabajo sea posible allí donde tratamos de llevar las cosas más allá del límite de la angustia.

Conviene, sin duda, que el analista sea alguien que, por poco que sea, por algún lado, algún borde, haya hecho volver a entrar su deseo en este *a* irreductible, lo suficiente como para ofrecer a la cuestión del concepto de la angustia una garantía real.

3 DE JULIO DE 1963

NOTA

El establecimiento del texto de este Seminario se ha beneficiado de la existencia de un ejemplar dactilografiado excepcional. Lacan, en efecto, enviaba cada una de sus lecciones a su hija Judith, entonces ausente de París, y añadía a la dactilografía anotaciones y correcciones manuscritas que he utilizado.

*

En el primer capítulo, se habrá advertido que Lacan interpela a su auditorio para asegurarse de que la palabra *smagare* exista en italiano, y que la respuesta que se le da lo lleva a concluir que persiste una duda. En el ejemplar dactilografiado dirigido a su hija con una dedicatoria fechada el 16 de noviembre de 1962, o sea, dos días después, figura al margen esta precisión: «En este punto interpelo a Piera — que me sugiere esta duda — pero luego lo he confirmado, *smagare* tiene ciertamente el sentido que le dan B. y W».

Una anotación marginal identifica al autor del trabajo esperado por Lacan: «Se trata de un trabajo de Green sobre *El pensamiento salvaje*». La recensión del libro de Lévi-Strauss por el Sr. André Green se publicó ulteriormente en la revista *Critique*.

J.-A. M.


Paidós

LACAN

EL SEMINARIO

La Angustia

10

TEXTO ESTABLECIDO POR JACQUES-ALAIN MILLER

Es un camino de abordaje esencial para nuestra experiencia concebir en su estructura original la función de la falta, y es preciso volver ahí muchas veces para no dejarla escapar. Así pues, otra fábula. El insecto que se pasea por la superficie de la banda de Moebius, si tiene la representación de lo que es una superficie, puede creer en todo momento que hay una cara que no ha explorado, aquella que siempre se encuentra en el reverso de la cara por la que se pasea. Puede creer en dicho reverso, mientras que no lo hay, como ustedes saben. Él, sin saberlo, explora la única cara que hay, y sin embargo a cada instante, hay ciertamente un reverso. Lo que le falta para advertir que ha pasado al reverso es la pequeña pieza que un día materialicé, construí, para ponérsela a ustedes en la mano, la que les indica esta forma de cortar el *cross-cap*. Esta pequeña pieza faltante es una especie de cortocircuito que lo llevaría por el camino más corto al reverso del punto donde se encontraba un instante antes. Esta pequeña pieza faltante, en este caso el *a*, ¿queda resuelto el asunto describiéndola de esta forma paradigmática? En absoluto, porque es el hecho de que falta lo que constituye toda la realidad del mundo por donde se pasea el insecto. El pequeño ocho interior es ciertamente irreductible. Dicho de otra manera, es una falta que el símbolo no suple. No es una ausencia que el símbolo pueda remediar.

—Extraído del capítulo X


ISBN 950-12-3978-0
11010
9 789501 239782

www.paidos.com
www.paidosargentina.com.ar